ULRICH IM HOF

EUROPA LUMINILOR

CONSTRUCȚIA EUROPEI

POLIROM

Ulrich Im Hof (n. 1917) este profesor titular emerit şi şef al catedrei de Istorie a Elveţiei la Institutul de Istorie al Universităţii din Berna. A publicat numeroase cărţi şi articole, în special despre istoria Elveţiei şi mişcările sociale europene din secolul al XVIII-lea. Dintre lucrările sale cele mai importante amintim: *Das gesellige Jahrhundert* – Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung (1982); *Geschichte der Schweitz* (1991); *The Enlightenment* (1994).

This book is part of the international series **The Making of Europe** of which Jacques Le Goff is the General Editor and C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung in Munich – Germany, Blackwell Publishers Oxford – UK, Editorial Critica in Barcelona – Spain, Gius – Laterza & Figli in Rome – Italy, Editions du Seuil in Paris – France are the original Publishers.
By arrangement of the Literary Agency Eulama, Rome – Italy.

Ulrich Im Hof, *Das Europa der Aufklärung*

© 1993 by C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1993

© 2003 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. BOX 1-728, 70700

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

HOF, ULRICH IM

Europa Luminilor / Ulrich Im Hof; trad. de Val Panaitescu; cuvînt înainte de Jacques Le Goff – Iaşi: Polirom, 2003

248 p.; 20 cm (Construcţia Europei)

ISBN: 973-681-233-2

I. Panaitescu, Val (trad.)

008(4)

Printed in ROMANIA

CONSTRUCȚIA EUROPEI

Ulrich Im Hof

EUROPA LUMINILOR

Traducere de Val Panaitescu

POLIROM
2003

Aufklärung

Cuvînt înainte

Europa se construieşte. Iată o mare speranţă, care se va înfăptui numai dacă se va ţine seama de istorie : o Europă fără istorie ar fi orfană şi nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mîine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate şi nou în progres. Între Atlantic, Asia şi Africa, Europa noastră există cu adevărat de o vreme extrem de îndelungată, desenată de geografie şi modelată de istorie, încă din timpurile cînd grecii i-au dat numele pe care-l poartă. Viitorimea trebuie să se sprijine pe aceste moşteniri care, încă din Antichitate, ba chiar din preistorie, au îmbogăţit Europa treptat, făcînd-o extraordinar de creativă în unitatea şi în diversitatea ei, inclusiv într-un context mondial mai amplu.

Seria „Construcţia Europei" apare din iniţiativa a cinci edituri de limbi şi naţionalităţi diferite (Beck din München, Basil Blackwell de la Oxford, Crítica din Barcelona, Laterza de la Roma şi Bari şi Seuil din Paris) şi urmăreşte să arunce o lumină asupra construirii Europei şi a punctelor de forţă din cursul acesteia ce nu trebuie uitate, fără a disimula dificultăţile moştenite din trecut. În tendinţa lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări şi contradicţii interne. Această serie nu le va ascunde ; angajarea în mişcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaştere a trecutului şi, de asemenea, în perspectiva viitorului. De aici titlul „activ" al seriei. De fapt, nu ni se pare că a sosit timpul pentru a scrie o istorie sintetică a Europei. Lucrările pe care le propunem aparţin celor mai buni istorici din zilele noastre, inclusiv neeuropeni, fie că sînt sau nu deja afirmaţi. Ei vor aborda problemele esenţiale ale istoriei Europei în diferite domenii – economic, politic, social, religios, cultural – sprijinindu-se pe îndelungata tradiţie istoriografică ce se întinde de la Herodot pînă la noile concepţii elaborate în Europa în cursul secolului XX, şi mai cu seamă în ultimele decenii, concepţii care au reînnoit în profunzime ştiinţa istoriei. Mulţumită dorinţei lor de claritate, aceste eseuri sînt accesibile inclusiv publicului larg.

Ambiţia noastră este de a aduce elemente de răspuns la marile întrebări ce stau în faţa celor care construiesc şi care vor construi Europa şi, de asemenea, în faţa tuturor celor ce se interesează de Europa : „Cine sîntem ? De unde venim ? Încotro ne îndreptăm ? ".

Jacques Le Goff
coordonator

I

Epoca

1. Luminism şi lumină nouă

Luminism este titlul unei gravuri de Daniel Chodowiecki, un artist german foarte prolific din secolul al XVIII-lea. În tablou, în prim-plan, se vede o căruţă, în urma unui drumeţ şi a unui om călare, singuri pe un drum de ţară, la umbra unei păduri întunecoase; ei se îndreaptă spre o aşezare ce seamănă cu un castel, din care se zăresc, ascunse după copaci, un turn mai mare şi unul mai mic. Aşezarea este scăldată într-o lumină strălucitoare, venind de la soarele ce răsare de după nişte şiruri de munţi îndepărtaţi, un soare matinal care îşi trimite razele pînă departe, pe un cer încă adormit şi care e pe cale să alunge vălul de pîclă ce mai stăruie încă în spatele acelei aşezări.

Chodowiecki îşi comentează această reprezentare a *luminismului* cu următoarele cuvinte: „Această uriaşă operă a raţiunii... nu are pînă acum alt semn alegoric general inteligibil (poate pentru că lucrul însuşi este nou) decît soarele care răsare. Poate că acesta va fi şi va rămîne încă multă vreme cel mai potrivit, din pricina ceţurilor ce se vor înălţa mereu din mlaştini, din cădelniţe şi din jertfele arse pe altarele zeilor, ce pot să-l acopere atît de uşor. Cu toate acestea, este suficient ca soarele să răsară, pentru ca ceţurile să nu mai fie vătămătoare"[1].

Putem alege, ca alt comentariu al acestei gravuri ce reprezintă soarele luminismului, o altă formulare contemporană cu reforma epocii. „Continuăm să fim încredinţaţi că ea va zămisli mai întîi lumină – deseori lumina pare să producă răcoare, ca şi aurora, dar în cele din urmă va aduce o căldură binefăcătoare". Socotind apoi că s-a produs într-adevăr căldură, am putea alătura o comparaţie, formulată în engleză, în care raţiunea este asemănată cu acel soare

„of which the light is constant, uniform and lasting" – „a cărui lumină este constantă, uniformă şi statornică". Noţiunea de lumină capătă în secolul al XVIII-lea o nouă valoare foarte importantă. Se aminteşte de lumină ori de cîte ori se vorbeşte despre raţiune, libertate sau fericire. Ea se regăseşte între noţiunile prin care este desemnat acest secol.

Enlightenment, noţiunea engleză corespunzătoare, apare într-adevăr ca atare de-abia în secolul al XIX-lea, în concurenţă cu denumirea de *Age of Reason*. Chiar în acea vreme, filosoful Berkeley vorbeşte, de pildă, despre „that ocean of light, which has broke in and made his way, in spite of slavery and superstition" – despre „acel ocean de lumină ce ne-a invadat şi şi-a croit drum, în ciuda oprimării şi a superstiţiei". Un alt englez spune că secolul acesta ar fi „enlighten'd beyond the hopes and imaginations of former times" – „luminat dincolo de speranţele şi închipuirile vremurilor de altădată". În fine, poetul Alexander Pope, referindu-se în mod entuziast la marea sinteză a întregului între filosofie şi ştiinţe, declară:

> „Nature and Nature's laws lay hid in night.
> God said, let Newton be! and all was light".[2]
>
> „Natura şi legile ei zăceau ascunse în noapte.
> Dumnezeu a zis: să fie Newton! şi totul se făcu lumină".

De atunci încoace, putem spune într-adevăr: *Ex occidente lux!* – de la vest şi nu de la est vine lumina – nu numai din Marea Britanie liberală, ci şi din Franţa ce se emancipează de sub absolutism.

Lumières este noţiunea franceză. *Lumière* – lumină – înseamnă „intelligence, connaissance, clarté d'esprit", adică „inteligenţă, cunoaştere şi claritate a spiritului". *Lumière* devine o noţiune specifică epocii: „Les seules lumières de la raison naturelle sont capables de conduire les hommes à la perfection de la science et de la sagesse humaine" – „Numai luminile raţiunii naturale sînt în stare să-i conducă pe oameni la perfecţiunea ştiinţei şi a înţelepciunii omeneşti". Pe la 1750, filosoful şi politicianul Turgot spunea: „Enfin toutes les ombres sont dissipées; quelle lumière de toutes parts... quelle perfection de la sagesse humaine" – „În sfîrşit, toate umbrele s-au risipit; cîtă lumină din toate părţile... cîtă perfecţiune a înţelepciunii omeneşti".

Într-o formă poetică, aceasta sună astfel:

„Et ce qu'avait produit l'ignorance grossière
Disparait au grand jour d'un siècle de lumière".

„Şi ceea ce produsese ignoranţa grosolană
Dispare în plina zi a unui secol de lumină".

Cele mai multe citate sînt ulterioare celor englezeşti. Nu e întîmplător, desigur, fiindcă numai atunci cînd, lîngă sicriul lui Ludovic al XIV-lea, s-a stins ecoul predicii lui Massillon: „Numai Dumnezeu e mare", a putut izbucni tot ceea ce graţia divinei monarhii ar fi vrut să înfrîneze. Europa, care începuse să imite eleganţa, comportamentul şi limba franceză, a fost luminată pe această cale de o lumină mai degrabă foarte rece, care nu se oprea în faţa nici unui ungher, oricît de întunecat. Cele mai rele şi mai lipsite de pietate lucruri erau formulate în franţuzeşte şi după modelul francez, fie de o metresă princiară germană, fie de un abate italian.

Aufklärung – noţiunea germană, ce avea la început doar o semnificaţie meteorologică, este întrebuinţată mai întîi în sensul de *a ilumina* şi în formele verbale similare. Începînd cu anii optzeci, poate fi înţeleasă ca denumire a epocii – *în epoca luminismului*. Este acceptată definitiv abia în cursul secolului al XIX-lea.

Noţiunea de lumină poate fi întîlnită în paralel în diverse combinaţii: *luminism şi lumină, libertate şi lumină*; „a lumina înseamnă... a îndepărta feluritele văluri şi învelişuri din faţa ochilor, a face loc luminii în intelect şi în inimă, aşa încît pe acesta să-l lumineze şi pe ea s-o încălzească, precum şi a intra în domeniile adevărului şi ordinii, acolo unde tronează împlinirea omului şi adevărata fericire". Wieland vorbeşte despre libertatea *gîndirii şi a presei*, „care sînt pentru mintea omenească ceea ce este lumina pentru ochii noştri". Cînd tînărul Herder îşi caracterizează epoca, o numeşte „secolul nostru luminat, acest secol mai luminos".

Illuminiso – noţiunea italiană – este nouă în această formă; de-abia în secolul XX devine curentă. În secolul al XVIII-lea, oamenii se mulţumeau cu *luce, i lumi, illuminato*, ceea ce pare o preluare din franceză. „Un secolo cosi illuminato come il nostro" – „un secol atît de iluminat ca al nostru", sau „La legislazione, il commercio, la pubblica gloria e sicurezza dipendono da'lumi delle nazioni" – „Legislaţia, comerţul, renumele public şi siguranţa depind de luminile naţiunilor". Putem oare plasa dintr-o dată Italia alături de Anglia, Franţa şi Germania acestui secol al raţiunii, al luminii?

Trebuie să avem în vedere că italiana continua să fie o limbă pe care europeanul cultivat era obligat s-o cunoască şi pe care o stăpînea mai bine decît engleza. În Italia, nu sînt încă date uitării vremurile libere ale Renaşterii!

Spania foloseşte noţiunea mai nouă de *illustración*, care a înlocuit-o pe aceea mai veche de *Iluminismo*. Ce-i drept, Spania e considerată în Europa ca un exemplu de rămînere în urmă, dar şi ea îşi are luminiştii săi însemnaţi şi se remarcă eforturile de reformă ale unor bărbaţi înţelepţi din administraţia monarhiei bourbone. Un spaniol se simte însă nevoit să spună despre situaţia intelectualilor în acea vreme: „que... estudian a Newton en su cuarto y explican a Aristóteles en su catedra"[3]. Acasă, în particular, ei studiază natura după metoda cercetătorului englez – după Newton –, dar în cadrul universitar oficial, ca să nu aibă dificultăţi inutile, explică lucrurile tot după Aristotel; această situaţie poate fi întîlnită, în general, în multe ţări catolice. Oricum, Rousseau constată că, în comparaţie cu francezii, englezii şi germanii, „spaniolul este singurul dintre cei patru care – cînd se întoarce acasă – aduce din tot ce a văzut unele observaţii folositoare pentru ţara sa".

Luminismul, lumina raţiunii, se răspîndeşte în chip firesc şi în alte regiuni lingvistice. Chiar şi în Portugalia unui marchiz de Pombal, primul care intentează un proces iezuiţilor. Am putea vorbi despre Elveţia, care pune în joc potenţialităţile sale raţional-reformate franceze şi germane, ori despre Ţările de Jos, care deveniseră încă de mult, înaintea Angliei, o lume activă a libertăţii spirituale. Ar trebui amintite regatele nordice, care dezvoltă în forme proprii împrumuturi franceze şi germane, sau Polonia influenţată de francmasoni şi, în cele din urmă, Rusia Ecaterinei a II-a. Nu ar trebui uitate cele două Americi, unde lumina începe să se răspîndească în forme spaniole, portugheze şi anglo-saxone.

Este vorba de lumea bărbatului alb, avînd o bază anticreştină, foarte diferenţiată, desigur, naţional şi confesional încă de mai multe secole.

Era nevoie să fie îndepărtate acum, printr-o nouă lumină – mai preluăm o dată citatul – „feluritele văluri şi învelişuri". Lumina trebuie să îndepărteze „oprimarea şi superstiţia", trebuie să alunge „umbrele". Fanaticii însă, precum anticlericalul italian Pilati, „vor să menţină întunericul, orbirea, ignoranţa şi urăsc înălţarea luminii".

Cînd priveau în urmă, la timpurile dinaintea secolului al XVIII-lea, oamenilor li se părea într-adevăr că ele fuseseră lipsite de această

lumină. Istoria omenirii apărea acum ca o lentă înaintare de la începuturile primitive spre o existenţă din ce în ce mai evoluată – şi nu ca un drum inevitabil spre declinul lumii şi Judecata de Apoi. Pe la mijlocul secolului, Voltaire, Ferguson şi Iselin au lansat ideea unei considerări istorice a progresului uman. Ei se află la începutul unui lung şir de iniţiative asemănătoare de filosofie a istoriei, care ajung prin Wieland, Home, Herder, Lessing, Mably şi Kant pînă la Condorcet.

Lumina nu trebuia să cadă totuşi numai pe reprezentările spirituale ale veacului, ci să pătrundă în general în toate domeniile comportamentului uman. Am citat deja opinia italiană potrivit căreia legislaţia, comerţul şi siguranţa publică ar fi dependente de acele *lumi* (it. = „lumini") ale naţiunilor. Tot astfel, Wieland laudă orice contribuţie la „economia naţională, la politică, la constituţia civilă şi militară, la religie, moravuri, educaţie publică, ştiinţe şi arte, meşteşuguri şi agricultură, care răspîndeşte oarecare lumină în fiecare parte a patriei noastre comune". Wieland oferă aici o panoramă propriu-zisă a domeniilor în care trebuie răspîndită *oarecare lumină.*

Semnul alegoric reţinut de Chodowiecki ca stare de spirit a revărsatului zorilor îl bucurase mai înainte pe Montesquieu: „Mă trezesc dimineaţa cu o bucurie ascunsă că zăresc lumina. Văd lumina cu un fel de încîntare şi sînt mulţumit pentru tot restul zilei"[4].

2. Secolul al XVIII-lea ca fundal al luminismului

Curentul luminismului îşi face apariţia într-un secol determinat. Orice curent trebuie să ţină seama de datele unei epoci istorice, deseori contradictorii: umanismul trebuie să ţină cont, de pildă, de Biserica omniprezentă şi de reprezentările ei religioase, liberalismul de puternica răbufnire a forţelor militarist-naţionaliste, luminismul însuşi de tradiţiile moştenite ale puterii laice şi spirituale.

Cu toate acestea, luminismul îşi marchează secolul ca o stare de spirit. Acum se vorbeşte şi se scrie altfel decît înainte şi se va mai vorbi şi se va mai scrie încă astfel o vreme. Un principe, oricît de despotic, face bine dacă se arată luminat, dacă apare mai curînd ca un „învăţător" decît ca un „tiran".

Luminismul aduce trecerea de la teorie la practică, de la critică la acţiunea amelioratoare, reformatoare, atît în educaţie, cît şi în administrarea gospodăriei, în relaţiile sociale ca şi în politică.

Luminismul este o reacţie faţă de baroc, dogmă, contrareformă. Curentele ce continuau încă să supravieţuiască – cel al umanismului de factură erasmică, cel al vorbirii şi scrierii deschise, cel al criticii influenţate de Antichitate – ies toate din nou la suprafaţă. Oarecum în sensul formulării unui Albrecht von Haller: „Cine poate gîndi liber gîndeşte bine".

Luminismul aduce o dinamică neobişnuită în formele tradiţionale şi înţepenite. Se priveşte înainte, nu în urmă, sau, în cazul în care se procedează aşa, se priveşte spre epoca pilduitoare de desţelenire a Renaşterii şi a Greciei antice, care trebuie redescoperite – dacă nu chiar spre fericita, idilica existenţă a *bunului sălbatic*.

Se caută însă şi o nouă stabilitate după crizele secolului al XVII-lea, după ultimele epidemii de ciumă sau după ultima izgonire în masă a celor neconvertiţi. Începe „căutarea unei noi stabilităţi – pe baza unor reglări raţionale ale vieţii sociale şi politice, începînd cu morala individuală şi pînă la raporturile dintre state. Paşii recomandaţi, plănuiţi şi realizaţi nu mai sînt făcuţi deloc în sensul unui program luminist explicit, ci al unei mai bune cunoaşteri şi al criticii tradiţiei. Numai marele număr al unor asemenea paşi, avînd motive diferite, acţiunea lor comună, plină de tensiune, precum şi dinamica ce rezultă de aici constituie procesul luminismului"[5].

Ideea, stilul, ţinuta Epocii Luminilor nu se manifestă, fireşte, numai în scris, în formulări ideologice şi literare, ci, în mod vizibil şi perceptibil, în artele epocii. Este încă vie – astăzi mai mult ca oricînd – muzica acelui timp: operele lui Corelli, Vivaldi, Albinoni, Händel, ale lui Bach şi ale fiilor săi, ale lui Telemann, Rameau, Stamitz, Haydn, Mozart, Gluck şi Boccherini – ca să-i amintim doar pe cîţiva. În fiecare an se descoperă undeva, în cîte o bibliotecă, partituri ascunse din acest secol. Prin concert, simfonie şi menuet, cu modelarea lor în întregime uşoară, deseori cantabilă, cu structurile lor clare, avem desigur cel mai nemijlocit acces la farmecul acestei epoci.

Pictura poate fi considerată ca un preludiu la impresionism: fie naturile moarte ale lui Chardin ori portretele unor Lawrence, Gainsborough, Latour sau Graff, fie peisajele în exactitatea lor jucăuşă, cînd nu e vorba de scenele voioase ale unor Watteau şi

Fragonard. Lumea reprezentată nu mai este întunecată şi misterioasă, puternică şi supraînălţată, ca în cazul picturii baroce. Stilul rococo schimbă totodată arhitectura, care rămîne, în formă, numai aparent barocă. În structura lor fundamentală, spaţiile interioare ale bisericilor rămîn aceleaşi; totuşi, ele au o aparenţă mai suplă, sînt menţinute în culori luminoase, ca un cer de dimineaţă veşnic însorit, fără nori negri monstruoşi. Iar micii îngeraşi zburdă mai liber, mai zglobiu şi mai uşuratici împrejurul ornamentelor spiralate, aurite; se joacă cochetînd cu carnea, cu trompeta şi cu harfa, ba chiar şi cu însemnele princiare, cu coroana şi cu sceptrul.

II

Societatea în schimbare

1. Lumea monarhilor

Regii

De cînd e lumea, regii domnesc cu coroana şi cu sceptrul peste destinele acestei lumi. Au fost mereu reprezentanţi ai zeilor pe pămînt, pentru interesele lor terestre – în ultimul timp, ca moştenitori ai împăraţilor vechiului Imperiu Roman[1].

Coroanele domină în secolul al XVIII-lea, în Europa. Un mare număr de monarhi poartă coroane imperiale sau regale. Cel mai bine s-a priceput Ludovic al XIV-lea al Franţei să-şi etaleze strălucirea şi măreţia regală mai bine de o jumătate de secol şi s-o facă prezentă şi printr-o reală desfăşurare de putere. El şi curtea sa de la Versailles deveniseră un model aproape pentru toţi monarhii. Domnia lui se termină la începutul secolului. Ludovic al XV-lea îi ia locul şi domneşte, la rîndul său, o bună jumătate de veac. Atunci cînd acesta moare şi pe tron urcă Ludovic al XVI-lea, multe lucruri se schimbă şi Franţa nu mai este singura putere în Europa.

Ludovic al XIV-lea avusese grijă ca neamul său, casa de Bourbon, să domnească şi într-un alt regat. Aceasta înlocuise în Spania casa Habsburg (1700-1714). Lui Filip al V-lea îi urmează Ferdinand al VI-lea, Carol al III-lea şi Carol al IV-lea. Domnia ultimilor doi se vede încă în operele lui Goya. Splendoarea hispano-bourbonă îşi află replici în viceregatele de peste mări, în Mexic, Peru, Noua Granadă, La Plata şi Filipine. Bourbonii mai posedă, pe lîngă toate, ca drept de secundogenitură, regatul celor două Sicilii, curtea regală de la Napoli, cu Carol al III-lea şi Ferdinand al IV-lea.

Pînă la începutul secolului al XVIII-lea, habsburgii controlaseră de la Viena şi de la Madrid o parte a lumii; acum, un habsburg

continua să troneze, într-o veche glorie, doar la Viena, ca împărat al Sfîntului Imperiu Roman de Naţiune Germană. Era împărat, adică prim domnitor, înaintea tuturor celorlalţi, chiar dacă de mult regii nu se mai sinchiseau de acest privilegiu. Continua să poarte vechile coroane regale ale Germaniei, Burgundiei şi Italiei, deşi Burgundia se afla de o sută de ani în mîinile regelui francez, iar în Italia doar nişte mici teritorii mai erau controlate de la Viena. Continuă să fie o realitate titlul de rege al Ungariei şi al Boemiei, după cum realitate era stăpînirea peste partea sudică a Ţărilor de Jos, Belgia de astăzi, peste subţiata Lombardie şi Toscana. La Viena, unde era încă viu greoiul ceremonial spaniol, Carol al VI-lea încerca din greu să păstreze moştenirea şi mai ales să asigure succesiunea fiicei sale, Maria Tereza. În 1740, a avut loc însă evenimentul de care se temea de mult: un alt principe german, electorul de Bavaria, a fost ales împărat, cu numele de Carol al VII-lea (1742-1745). Coroana imperială a trecut totuşi din nou, îndată după moartea acestuia, la habsburgi, în mîinile soţului Mariei Tereza, împăratul Franz I. Maria Tereza însăşi şi-a menţinut totuşi puterea în landurile sale şi, ca *împărăteasă*, avea să cîştige din nou importanţă pentru Viena.

Parisul şi Viena erau incontestabil marile curţi ale unor state puternice. Lor li se alăturau celelalte curţi, unele fiind chiar mai vechi. La Londra îşi avea reşedinţa regele care purta coroanele Angliei, Irlandei şi Scoţiei. Era vorba – după stingerea stuarţilor protestanţi, în 1714 – de acei George din casa de Hanovra. Metropola comercială era mai importantă aici şi mai interesantă decît palatul regal de la Saint James.

La Copenhaga, se întremau, prinzînd putere din trecutele timpuri eroice, regii danezi şi totodată norvegieni – Frederic al IV-lea şi al V-lea, precum şi Christian al VI-lea şi al VII-lea –, ceea ce făceau şi monarhii suedezi la Stockholm, regina Ulrike Eleonora, Frederic şi Adolf Frederic. În ambele reşedinţe, curtenii se pricepeau să construiască elegant o variantă nordică a stilului de curte franţuzesc.

După ce fusese condusă, timp de şaizeci de ani, de la Madrid, Lisabona se bucura din nou, începînd cu 1640, de o viaţă de curte proprie, sub regii din casa de Braganza: în secolul al XVIII-lea, aceştia erau Ioan al V-lea, Iosif I şi regina Maria.

Secolul al XVIII-lea crease două regate noi: principele elector de Brandenburg devenise rege al Prusiei (1701), iar ducele de Savoia, rege al Sardiniei (1720); curţi regale se găseau acum şi la Berlin, şi la Torino.

Mai exista, în sfîrşit, încă un rege, în Polonia ; în prima jumătate a secolului, acesta era din casa de Wettin, principii electori de Saxonia (1697-1763), şi, prin urmare, o strălucire asemănătoare se găsea la Dresda. Mult mai departe, în nord-est, împăratul rus, ţarul, devenise treptat o personalitate europeană.

Dintre toţi aceşti împăraţi şi regi, doar patru mai sînt cunoscuţi astăzi ca „mari" monarhi ; sînt cunoscuţi pentru că, înainte de toate, au rupt cu imaginea tradiţională a regelui absolut, din poruncă divină, à la Ludovic al XIV-lea, pentru că au vrut să conducă efectiv şi nu prin miniştrii lor. Pe toţi îi eclipsa „celebrul" Frederic al II-lea (1740-1786) cel Mare al Prusiei, „filosoful de la Sans-Souci" – castelul său de la Potsdam fiind mai mult un cabinet de lucru decît o curte. El îşi bătea joc de fastul monarhic tradiţional şi de curteni. Despre el se putea spune : „regele nu îndrăgeşte nici vînătoarea, nici o petrecere costisitoare". Se prezenta ca *„primul slujitor" al statului*. Era propriul său prim-ministru. „Teologia lui este raţiunea şi dreptul său canonic se găseşte în muniţie", căci el era şi propriul său comandant suprem. În paralel însă, împărăteasa Maria Tereza (1740-1780) înţelegea să-şi conducă monarhia într-un alt stil, dar de asemenea nu într-unul ludovician, ci ca mamă a ţării, în vechiul înţeles – ceea ce n-o împiedica să înnoiască lucrurile în chip înţelept. Fiul ei, „revoluţionarul încoronat" Iosif al II-lea (1765-1790), amestec original de autoritate monarhică şi mofturi „democratice", era un tip muncitor, ca şi Frederic al II-lea, însă mai pripit în reforme, de care regele Prusiei se ferea cu prudenţă. Trebuie menţionată, în cele din urmă, şi prinţesa Sophie de Anhalt-Zerbst : dintr-un mic principat german, ea a ajuns, prin căsătoria cu ţarul Petru al III-lea, la Petersburg, de unde a uimit Europa, în perioada domniei sale sub numele de Ecaterina a II-a (1762-1796), printr-un program luminist fără seamăn.

Cei patru monarhi amintiţi conduceau un gen de *regim personal*, pe care îl încercau şi cei din casa de Savoia la Torino, cel puţin Victor Amadeus şi Carol Emanuel al III-lea, dar într-un mod patriarhal. Făceau acelaşi lucru, într-un chip mai luminat, şi Stanislaw August al Poloniei şi Gustav al III-lea al Suediei, însă fără noroc. Şi George al III-lea al Marii Britanii (1760-1820) s-a agăţat, la începutul domniei sale, de un *regim personal*. Marea Britanie se obişnuise totuşi, după *Glorioasa revoluţie*, ca propria coroană să se afle *în Parlament* şi nu *deasupra* acestuia şi astfel cel de-al treilea reprezentant al casei de Hanovra a dat greş cu programul său – zis al *prietenilor regali*.

Cei mai mulţi monarhi cedau puterea primului lor ministru, ce avea diverse calităţi, ori chiar metreselor lor sau, după caz, favoriţilor acestora. Deosebit de clar s-a văzut acest lucru în Franţa lui Ludovic al XV-lea, unde se poate vorbi despre domnia marchizei de Pompadour. Jean-Antoinette Posson – de origine umilă – a condus destinele Franţei, ca *maîtresse en titre*, din 1745 pînă la moartea sa. A urmat Madame Du Barry, cu ambiţii politice mai mărunte.

Este surprinzător faptul că în acest secol, prin hazardul succesiunilor la tron, în multe monarhii au ajuns pe tron femei – nu numai cele două împărătese Maria Tereza şi Ecaterina a II-a. Secolul începe cu regina Ana în Marea Britanie (1702-1714) şi cu regina Ulrike Eleonora în Suedia (1718-1720). Se încheie cu regina Maria în Portugalia (1777-1816). Încă înaintea Ecaterinei a II-a, în Rusia stăpînesc femei: urmaşele lui Petru cel Mare, Ecaterina I, Ana şi Elisabeta. Ar trebui menţionate apoi soţiile influente ale unor regi, ca de pildă Elisabeta Farnesse, soţia regelui spaniol Filip al V-lea, Karoline Mathilde în Danemarca, soţia lui Christian al IV-lea, incapabil să conducă, sau Maria Carolina în Napoli, soţia lui Ferdinand al IV-lea. Femeile jucaseră dintotdeauna un rol important în monarhii, ca soţii de regi, ca metrese ale lor sau ca regine văduve; totuşi, secolul acesta, în care începe emanciparea femeii, pare să fi fost favorabil acestora şi la unele curţi.

Un rege mai avea şi altceva de făcut decît să guverneze şi mulţi preferau aceste îndeletniciri regale necazurilor administraţiei. În astfel de situaţii, monarhul se dedica amuzamentelor vieţii de curte şi se ducea la vînătoare. Doar la Berlin şi la Torino se punea mai puţin preţ pe asemenea activităţi regeşti: acolo se lucra.

Din cauza unor tulburări psihice, trei monarhi s-au aflat temporar în afara acestor realităţi: spaniolii Filip al IV-lea şi Ferdinand al VI-lea, precum şi Christian al VII-lea al Danemarcei. George al III-lea al Angliei a dat încă de timpuriu semne de alienare, dar a fost înlocuit abia foarte tîrziu (1811) cu *regentul princiar* – cel ce avea să fie numit George al IV-lea.

Mare parte dintre monarhi aveau doar funcţia de reprezentare, trăind departe de treburile guvernării şi de poporul ce trebuia condus, susţinuţi însă, ca şi mai înainte, de o tradiţie nestrămutată de fidelitate şi supunere; puşi de Dumnezeu şi răspunzători numai faţă de el. Toţi laolaltă priveau cu mîndrie la un arbore genealogic străvechi şi chiar dacă, în cele mai multe state, casele regale trebuiau

să se schimbe cînd nu exista un moştenitor pe linie bărbătească, noua linie era totuşi de asemenea foarte veche, iar căsătoria garanta o descendenţă de aceeaşi condiţie. Indiferent dacă în Suedia domneau cei din casa germană de Holstein-Gottorp sau în Spania bourbonii francezi – prin mamă, bunică sau străbunică, legătura cu dinastia de origine era păstrată. Avem de-a face, în felul acesta, cu o înrudire de tronuri, avînd caracter intereuropean. Numai Jonathan Swift a fost atît de îndrăzneţ încît să-şi îngăduie să evoce în *Gulliver* o duzină de regi cu înaintaşii lor „adevăraţi". A văzut atunci în faţa sa, în locul unui lung şir de încoronaţi, într-o dinastie, doi viorişti, trei curteni sclivisiţi şi un prelat italian, iar într-alta, un bărbier, un stareţ şi doi cardinali. Swift întrerupe totuşi această viziune neplăcută cu observaţia că are o prea mare stimă pentru capetele încoronate, ca să întîrzie mai mult asupra acestei teme, atît de drăgălaşă...

Nici măcar un Swift nu voia să zguduie instituţiile tradiţionale. Puţini erau cei care se gîndeau să tragă cumva monarhii la răspundere, aşa cum se întîmplase la mijlocul secolului al XVII-lea cu Carol I al Angliei, executat prin hotărîrea Parlamentului. Oamenii alungau amintirea acestui înspăimîntător caz unic. Abia după un secol şi jumătate au mai avut loc, în 1792-1793, două asemenea *regicide*. Gustav al III-lea al Suediei a fost victima unui complot nobiliar, la un bal mascat, iar Franţa revoluţionară a pus să fie executat în public regele său, Ludovic al XVI-lea, deja detronat de republică.

Acestea s-au petrecut totuşi la sfîrşitul veacului al XVIII-lea. Lumea regilor nu era încă zguduită pînă la începutul Revoluţiei franceze. Cînd, în Rusia, ţarul Petru al III-lea a fost sugrumat în 1762, fapta aceasta s-a situat în afara normalului, foarte departe, într-un mediu barbar. Cînd Statele Unite ale Americii l-au detronat pe regele lor George al III-lea, în 1776, actul a avut loc dincolo de marea cea mare, în lumea colonială, iar regele a rămas rege în cele trei regate europene ale sale.

Această lume monarhică nu era nicidecum pe deplin reprezentată prin mulţimea de coroane regale. În două ţări, în Germania şi în Italia, se dezvoltase o pluralitate de principate. În special în Germania, aceasta aproape nu avea limite. Dacă Italia se mulţumea, oarecum, cu cîteva stăpîniri mai mici – marele ducat Toscana, ducatele Modena, Parma, Piacenza, Mantua, regatul celor două Sicilii şi cazul aparte al statului bisericesc papal – Sfîntul Imperiu Roman de Naţiune Germană număra peste 250 de principate : pe lîngă împărat şi regele

Prusiei, ca şi pe lîngă principii electori de Saxonia, Hanovra şi Bavaria, se întîlneau acolo toate variantele de duci, marchizi, conţi palatini, principi şi conţi obişnuiţi, fără să mai vorbim de primaţii şi egumenii-principi care pretindeau deplină suveranitate, dispunîndu-şi astfel o curte, o reşedinţă cu castele şi vînători etc. Aceştia sînt prinţişorii vechiului imperiu – prinţi în formatul cel mai mic. Unii dintre ei aveau totuşi atîta putere, încît erau în stare să-şi împodobească foarte elegant micul lor Versailles – chiar dacă politic acesta avea mică însemnătate, ori se putea zice despre ei cum spunea epigramatic Goethe despre ducele său de Saxa-Weimar:

„Klein ist unter den Fürsten Germaniens freilich der meine;
Kurz und schmal ist sein Land, mässig nur, was er vermag.
Aber so wende nach innen, so wende nach aussen die Kräfte
jeder: da wär es ein Fest, Deutscher mi Deutschen zu sein.
Doch was priesest du ihn, den Taten und Werke verkünden?
Und bestochen erschien'deine Verehrung vielleicht.
Denn mir hat er gegeben, was Grosse selten gewähren:
Neigung, Musse, Vertraun, Felder und Garten und Haus"[3].

„Mic printre prinţii Germaniei este, desigur, al meu;
scurtă şi-ngustă îi e ţara; doar modeste puterile sale.
Îndrepte-şi dar spre 'năuntru, îndrepte-şi în afară puterile
fiecare; ar fi sărbătoare atunci să fii german cu germanii.
De ce l-ai lăudat totuşi pe cel pe care fapte şi opere-l fac vestit?
Poate că forma ta de respect ar putea fi cumpărată.
Fiindcă mi-a dat ceea ce rareori acordă cei mari:
Dragoste, răgaz, încredere, ogoare, grădină şi casă".

Curtea princiară

Imaginea măreţiei şi puterii principilor era curtea princiară. Ea se făcea văzută mai întîi prin castelul rezidenţial. Vechiul castel din capitală este părăsit, căci principii vor să se poată mişca mai liber decît le permite o metropolă străveche sau prea mare. Oraşului sufocant i se preferă natura de la ţară care, ce-i drept, este remodelată foarte artificial. Astfel, regele francez părăseşte în secolul al XVII-lea palatul Louvre din Paris şi se mută la Versailles, împăratul şi împărăteasa abandonează Hofburg-ul din Viena şi se duc la Schönbrunn, principii electori de Hanovra la Herrenhausen, iar ducele de Württemberg trece de la Stuttgart la Ludwigsburg – şi ar mai fi şi

alte exemple. La ţară, se poate planifica şi construi după bunul plac şi nu există limite în desfăşurare. Versailles este copiat pretutindeni, nu numai în ce priveşte construcţia şi aranjarea grădinii. Noul castel şi parcul său necesită un alt personal. Totul este păzit de garda palatului ; la Versailles şi în alte locuri, este prezentă garda elveţiană cu uniformele sale roşii. La Ludwigsburg, *legionarii* ducelui sînt îmbrăcaţi după modelul gărzii de corp a lui Frederic al II-lea : avînd aspectul unor plopi, fracuri roşii cu petliţe negre şi purtînd pe capetele pudrate, deasupra pletelor tari ca piatra, nişte şepci înalte şi ascuţite de grenadieri, împodobite cu tinichea galbenă. Bineînţeles, paradele militare, ca demonstraţie a puterii monarhiei, făceau şi ele parte din viaţa la curtea regală.

Locul central al clădirii îl ocupă încăperile ce servesc protocolului, cu ceremonialul lui strict. Se găsesc însă şi camere mai mici, în care era posibilă o atmosferă mai intimă. La Versailles, de pildă, membrii cei mai de seamă ai curţii se adună în fiecare seară în camera Doamnei de Pompadour, petrecînd ceasuri îndelungate cu jocul şi conversaţia. Sînt discutate cu plăcere noutăţile zilei, dar, înainte de toate, evenimentele din Paris. Deseori subiectul conversaţiei principale îl constituiau zvonurile din cabinetul de unde se guverna. Intimitatea e fermecătoare, eticheta e îndepărtată şi discuţia se desfăşoară *fără mănuşi*, cum se obişnuia să se spună pe atunci. Ludovic al XV-lea aducea cu el la aceste întîlniri „o fire veselă, un spirit lipsit de griji şi o blîndeţe simplă şi deschisă ; nimic nu amintea de rangul său"[4].

Balurile de la curte erau deosebit de strălucite. De exemplu, la Schönbrunn : în sufrageria golită de mobile, la lumina lumînărilor, perechea imperială le deschidea cu un menuet. Apoi musafirii cu rangurile cele mai înalte, de exemplu ambasadorii străini, începeau să invite la dans. Orchestra se afla la un capăt al sălii lungi, relativ înguste. La celălalt capăt se aflau fotoliile pentru prinţese şi prinţi. Ceilalţi oaspeţi puteau să ia loc – dacă nu dansau – pe nişte rînduri de bănci sau pe taburete joase. Doamnele erau îmbrăcate de mare gală : pe braţe, la gît şi pe coafurile înalte străluceau la lumina lumînărilor podoabe preţioase. Cavalerii foloseau drept nasturi şi aveau pe cataramele pantofilor pietre scumpe. Cei cărora nu le plăcea să danseze puteau să se distreze la mesele de joc.

De obicei, balul era însoţit de o masă mare, deseori cu o etichetă strictă a ordinii de aşezare a mesenilor şi cu geloziile meschine

corespunzătoare. Ambasadorii şi, după caz, doamnele şi domnii de rang princiar luau masa împreună cu majestăţile lor. Pentru doamnele de la curte şi pentru tineri se punea masa la etajul inferior, unde accesul era mai puţin strict. Mesele se puteau aranja după gust, în formă de potcoavă sau – dacă prinţul se numea Frederic – în forma unui „F".

Societăţii de curte îi plăcea să joace teatru, pentru că de obicei în castel se afla şi un mic teatru în care se studiau şi se reprezentau balete şi comedii.

Muzica ocupa un loc deosebit de important. Peste tot răsuna muzica: „Muzica îl trezea pe prinţul elector; muzica îl însoţea la masă, muzica răsuna la vînătorile sale; muzica îi înaripa meditaţia în biserică; muzica îl legăna într-o aţipire ca un balsam şi muzica i-a urat cu siguranţă bun venit în cer acestui principe cu adevărat bun" – spune Daniel Schubart despre principele elector de Palatinat, Karl Theodor, care a transformat curtea sa de la Mannheim într-un centru muzical fără seamăn.

Şi astăzi este vie „muzica apelor" pe care Georg Friedrich Händel a compus-o pentru regele Angliei. Regele George I împreună cu un mare număr de nobili englezi au urcat, la 17 iulie 1717, în nişte ambarcaţiuni deschise şi au mers pe Tamisa de la Whitehall pînă la Chelsea, ca să cineze acolo. O luntre ducea cincizeci de muzicanţi cu trompetele, goarnele, oboaiele, fagoturile, flautele, fluierele, precum şi cu viorile şi instrumentele lor de bas. Cele trei suite au fost repetate de două ori pe parcursul călătoriei. Ele i-au plăcut atît de mult regelui, încît la întoarcere – după miezul nopţii – a pus să fie cîntate încă de trei ori.

Aşadar, curtea nu se distra numai în castel. Parcul era o altă mare atracţie, cu jocurile sale de ape. Noaptea se putea ilumina totul şi petrecerea se încheia cu un măreţ foc de artificii. La Ludwigsburg, ducele Karl Eugen de Württemberg crea adeseori, „în timpul iernii, cînd cădea ziua sa de naştere, nişte grădini minunate, asemenea celor care apar în povestirile din *O mie şi una de nopţi*. La mijlocul toamnei, punea să se ridice deasupra celei mai frumoase grădini de portocali cu putinţă, avînd o mie de picioare lungime şi o sută lăţime, o construcţie uriaşă din sticlă, care o apăra de efectele iernii. Nenumărate sobe o încălzeau prin pereţii acesteia. Întreaga boltă a marii construcţii era de cel mai frumos verde şi atîrna astfel în aer încît nu se observa nici un pilon. Portocalii se îndoiau sub povara

fructelor. Se trecea prin podgorii cu struguri din belşug, la fel ca toamna, iar pomii fructiferi îşi ofereau roadele bogate. Alţi portocali alcătuiau bolţi de verdeaţă. Grădina întreagă forma un frunziş răcoros. Mai mult de treizeci de bazine aruncau apă rece şi o sută de mii de lămpi incandescente, care formau deasupra un splendid cer înstelat, luminau cele mai frumoase straturi cu flori".

Cînd era destulă zăpadă, se puteau organiza plimbări cu sania. Cea mai mare plăcere regală era vînătoarea. În special regele spaniol Carol al III-lea excela în acest domeniu: „M(ajestatea) S(a)... îşi petrece cea mai mare parte a dimineţii, ca şi a după-amiezii, la vînătoare, din care şi-a făcut în aşa fel o obişnuinţă, încît nici vremea cea mai rea, nici lipsa totală a vîntului – fie el şi închipuit – nu-l puteau reţine nici o zi pe an de la ea. M.S. se întoarce acasă seara tîrziu şi atunci petrece o mică jumătate de oră cu întreaga familie regală"[5].

La curte se trăieşte într-un vîrtej de distracţii. În primul rînd, trebuie multă grijă pentru o apariţie convenabilă – în special doamnele: crinolină şi coafură – care trebuie începută încă din ajun de către subrete, fiind desăvîrşită cu drotul. Sau este ora de curăţire, sau se primeşte lume de toate felurile de la curte, ofiţeri, funcţionari, arhiepiscopi. Cu bonetă, cu manşon şi cu salbă, doamna este dusă în lectică la mesa la care obişnuieşte să asiste regele. Nu trebuie uitată cartea de rugăciuni. După aceea, găseşte poate un moment de răgaz să scrie nişte scrisori prietenilor şi prietenelor, cărora vrea să le împărtăşească ce mai e nou la curte. Mai trebuie redactate însă şi răspunsuri către petiţionari... şi deja se aude toba gărzii de elveţieni, care anunţă că a venit timpul cinei. Cu această ocazie, doamna se poate „complăcea într-o conversaţie strălucită şi o voioşie fermecătoare, poate expune idei serioase într-o formă uşoară şi se poate bucura de tot soiul de bîrfe"[6]. În orice caz, aşa se petreceau lucrurile la Versailles, pe vremea lui Ludovic al XV-lea şi a marchizei de Pompadour.

Printre altele, se mai şi guverna. Carol al III-lea obişnuia, cînd se întorcea tîrziu de la vînătoare, să-l primească pentru scurt timp pe ministrul care trebuia să-i dea socoteală, pentru ziua respectivă, de treburile sale. Oricum, lucrurile stăteau altfel în cazul Mariei Tereza, care veghea şi de la Schönbrunn asupra guvernării marii monarhii.

Ce face curtea cînd nu e prinsă în aceste acţiuni mari şi mici? Lumea joacă, cîştigă şi pierde foarte mult – şi deseori o existenţă poate fi ruinată. În secolul al XVIII-lea se bea mai puţin decît în cel

de-al XVII-lea. Distracţia a devenit mai rafinată. Plăcerea devine mai subtilă. Nu doar se joacă, ci se şi citeşte – o viaţă literară este posibilă. Există principi culţi şi mai ales principese culte. Nu era Leibniz protejat de două principese şi nu coresponda contesa Karoline de Hessa cu cei mai buni poeţi germani? Este de bonton pentru orice principe din secolul al XVIII-lea să întemeieze o academie: fiecare monarhie mai mare se mîndreşte cu una. Nu se cuvine uitată biserica sau capela de la curte şi predicatorul care ţine de ea şi care nu e numaidecît un şarlatan. Modelul curţii mari este preluat pînă şi de curţile mici şi foarte mici, chiar şi de curţile de ordin secundar ale fraţilor mai tineri sau ale văduvelor.

Luăm ca exemplu de curte a unei văduve din perioada de după 1750 pe aceea a marchizei văduve – Sophie Caroline Marie de Brandenburg-Bayreuth, din Erlangen; conducerea se află în mîna unui şambelan, a baronului de Künssberg. Marchiza e înconjurată de două dame de onoare, de doi paji din nobilime, care studiază în acelaşi timp la universitate, şi de un intendent, corsicanul Matheo Cella. Curtea numără 21 de slujbaşi: cameriste, camerişti, lachei, curieri, servanţi, bucătari, vizitiu, diferite fete de serviciu, pentru pat şi argintărie. Această curte nobiliară cam de 40 de persoane se supune, pentru delictele minore, propriei jurisdicţii a marchizei. Totul este plătit din dările a paisprezece oficii, printre care se află şi ocoale silvice şi corporaţii comerciale.

Într-o călătorie prin Suabia, Franconia şi Westfalia, un scriitor italian ia cunoştinţă cu uimire de „mania cu care toţi aceşti mici principi şi mici domnitori din Germania cred că trebuie să-şi ţină marii şambelani, marii pivniceri, marii paharnici, marii maeştri de vînătoare, marii maeştri bucătari, căpitanii de gardă, cavalerie şi infanterie – chiar atunci cînd toată cavaleria şi întreaga infanterie a micului conte sau a micului baron se compune doar din trei husari, patru grenadieri şi trei puşcaşi”[7].

Curţile – care au adus multe contribuţii în ce priveşte arhitectura, grădinăritul, artele de toate genurile, de la teatru şi operă pînă la portretistică – aduceau dinamism şi culoare în monotonia vieţii cotidiene a micilor şi marilor reşedinţe. Serviciul la curte era căutat ca un mijloc de educare în eleganţa lumii. Deseori însă, încă de pe atunci, au fost aspru blamate luxul, risipa şi, mai ales, trîndăvia acestor paraziţi, care puteau duce datorită dărilor unui principat o viaţă foarte plăcută, fără vreo muncă propriu-zisă.

Curţile puteau fi locuri de cultură rafinată – precum, de pildă, Weimar în timpul ducesei Amalia şi al ducelui August, descris de Goethe. Pe de altă parte, ele erau şi cadrul unor afaceri extrem de penibile şi ale unor intrigi dezgustătoare. Ambiţioşi de toate felurile puteau face aici carieră pe nimic, iar femeile rafinate puteau să se înalţe de la starea cea mai de jos pînă la o puternică influenţă – şi nu numai Pompadour! Cronica de scandal a curţilor este plină de prinţi vînători de fuste şi de prinţese adulterine. Numeroşi principi trăiau singuri, deoarece căsătoriile lor pur diplomatice erau mai curînd nefavorabile unei bune vieţi conjugale. Idila rococo face pereche cu brutalitatea şi nenorocirea.

Firește, victimele erau, de regulă, femeile. Soarta putea să lovească totuşi şi bărbaţii, ca pe acel conte Königsmark, care a fost înjunghiat pe drumul spre prinţesa Sophia Dorothea de Braunschweig-Lüneburg. Adulterul soţiei celui care avea să devină mai apoi George I al Angliei a fost pedepsit, prinţesa fiind surghiunită pentru tot restul vieţii – 32 de ani – la castelul Ahlden. Mai tîrziu, unii s-au purtat ceva mai tolerant. Astfel, soţia adulterină a celui devenit mai tîrziu Frederic Wilhelm al II-lea al Prusiei, Elisabeth von Braunschweig, a fost, ce-i drept, ţinută mai întîi captivă, totuşi după puţin timp i s-a îngăduit o existenţă mai liberă.

Să încheiem acest capitol curtenesc cu o poveste cunoscută pe timpuri, în care regăsim numeroase trăsături caracteristice, dar care are pe deasupra şi un anumit farmec exotic. Este povestea acelei Camila Perricholi, căreia i-au dat o formă literară şi muzicală Prosper Mérimée, Offenbach şi Thornton Wilder. Povestea se desfăşoară în îndepărtatul viceregat Peru, în eleganta capitală Lima. Pe la 1760, Mariquita Villegas face furori ca actriţă în teatrul din Lima. Viceregele Don Antonio Amat se îndrăgosteşte de frumoasa şi temperamentala Chola, din neamul dispreţuit al indienilor şi al metişilor. Villegas devine metresa lui şi-l domină cu mii de capricii de artistă, care face ca bunul Don Amat să lase să-i scape o dată denumirea de „perra chola", „căţeaua de Chola". De aici înainte, favorita viceregelui este numită în general „Perricholi". În cele din urmă, cu prilejul unei parade oficiale, persoana în cauză ţine să călătorească în trăsura oficială a viceregelui. Întreaga societate aristocratică din Lima se revoltă. Viceregele nu mai poate ieşi din încurcătură decît dăruindu-i acelei Perricholi un cupeu aurit – şi Chola poate să se fălească acum pe străzile din Lima cu acest simbol

al puterii. La întoarcere, cupeul aurit se întîlneşte o dată cu un simplu preot, care se află pe drum cu ultima împărtăşanie a unui muribund. Întîlnirea aceasta provoacă o răsturnare de situaţie şi păcătoasa revenită pe calea cea bună dăruieşte Bisericii caleaşca aurită, pentru ca ultima împărtăşanie să poată fi transportată de aici înainte în modul cel mai demn – şi ea însăşi se dedică apoi operelor de caritate.

Este mai puţin important dacă povestea s-a petrecut întocmai, cît faptul că în ea se evidenţiază nişte trăsături tipice ale vieţii de la curte : posibila ascensiune, libertatea în relaţii, rolul diferenţelor de poziţie socială şi, în cele din urmă, fundalul pios din spatele oricărei agitaţii lumeşti, pentru că şi la Lima palatul este situat lîngă catedrală.

2. Nobilimea

Vechea nobilime de la ţară

Regii şi principii constituiau vîrful celei mai înalte clase a umanităţii, nobilimea. Am văzut că în Germania nobilimea avea, prin cele 250 de monarhii suverane, un vast cîmp de mişcare. Din punct de vedere social, ar trebui să li se adauge însă acestor mici monarhi germani şi înalta nobilime a celorlalte monarhii, lorzii englezi şi scoţieni cu uriaşele lor anexe la castel şi cu scaunul stabil din Camera Lorzilor, marii aristocraţi din Franţa – Rohan, Condé – şi granzii Spaniei. Ei se simţeau, ca să zicem aşa, deopotrivă cu regii, căci în arborele lor genealogic figurau mereu prinţese şi prinţi regali mai tineri. O mare proprietate funciară şi funcţii bănoase la curte, precum şi demnităţi episcopale, în ţările catolice, le garantau poziţia socială.

Prinţul Eugeniu de Savoia – *nobilul cavaler* din cîntecul popular –, dintr-o linie colaterală a dinastiei de Savoia, necontestat în calitate de comandant suprem şi om de stat al Austriei, a fost modelul strălucitor al unui nobil de rang înalt, de-a lungul întregului secol.

De la această înălţime cobora însă o întreagă ierarhie de titulaturi pînă la modeştii nobili mărunţi – baronii – care populau, ca să zicem aşa, fără număr, scena europeană. Ei erau ultimii cavaleri de origine medievală şi continuau să fie mereu prezenţi, împreună cu micul lor castel şi satul ce-i aparţinea. În sfera aceasta de competenţă, ei erau,

aidoma unor patriarhi biblici, stăpîni peste justiţie şi deţinători ai puterii poliţieneşti: acesta era patrimoniul lor. În districtul respectiv, aveau o participare tradiţională la vechea administraţie moştenită. Aveau locuri în parlamentele de provincie şi în diete, în măsura în care aceste instituţii mai existau încă. Primeau de la ţăranii lor dările stabilite încă din vechime. Instalau clericii sau îi recomandau episcopului lor. Îşi administrau bunurile, iar în armata principelui lor ocupau poziţii de ofiţeri. Pe propriul domeniu de la ţară, cultivau obiceiuri nobile în relaţiile cu stăpînii învecinaţi. Străbăteau ţara călare împreună cu ei, mergeau la dans cu fiicele lor, practicau scrima cu egalii şi mergeau împreună cu ei la vînătoare.

Semnul propriu-zis al poziţiei sociale era tocmai vînătoarea. Wolf Hermhard von Hohberg a atras atenţia, încă din 1682, în *Georgica curiosa sau viaţa nobilă şi de campanie*, asupra semnificaţiei mai profunde a vînătorii. Ceea ce afirmă este valabil pînă la sfîrşitul vechii perioade. „Vînătoarea este un exerciţiu curajos şi cavaleresc şi, totodată, pentru nobilime, un *praeludium belli* (un preludiu al războiului), în care învaţă să atace, să combată şi să răpună un animal sălbatic, cu viclenie şi repeziciune, să-şi folosească cu îndemînare armele şi puştile, pe jos şi de pe cal, să suporte şi să rabde frigul, căldura, ploaia şi furtuna, ca şi razele arzătoare ale soarelui, să îndure setea şi oboseala, să scape ţinutul şi vecinătatea de animalele dăunătoare, sălbatice. De aceea vînătoarea a fost iubită şi practicată dintotdeauna de mari şi celebri nobili; căci ea este o desfătare sufletească, o alungare a tristeţii, adversara leneviei şi a tuturor viciilor ce se nasc dintr-însa, o susţinătoare a sănătăţii, exerciţiu al trupului, preludiu şi oglindă a războiului şi o bună şi bogată meşteră în ale bucătăriei, care ne aprovizionează mesele cu mîncăruri bune şi gustoase."

Chiar şi în aceste cercuri – nu numai la curte – se organizau cu plăcere festivităţi, deseori împreună cu ţăranii. Tinerii nobili erau fruntaşi la joc, la beţia în comun şi făceau împrejurimile nesigure pentru fetele de ţărani şi domnişoarele nobile. Erau cavaleri şi cultura nu era exclusă. Cînd citeau, o făceau după modelul unui *gentilhomme* – genealogii, istorii ale proprietăţilor şi privilegiilor familiei sau ale statului, biografii şi istorie militară. Cu acest scop îşi scriau, pînă la începutul secolului al XVIII-lea, expunerile greoaie istoricii educaţi într-un stil umanist tardiv şi preocupaţi de istoria universală sau a ţării lor. Numeroase castele deţineau cîte o bibliotecă, iar încăperile

le erau împodobite cu tablouri. Nobilii aveau relaţii apropiate cu clericii locului; un candidat în teologie era ţinut ca *preceptor*, ca institutor particular pentru fiii şi fiicele lor.

Desigur, baza financiară, care era pur agricolă, se micşora adeseori. Existau nobili sărăciţi de-a dreptul. Heinrich Heine vorbeşte despre *nobilimea săracă*. La împărţirile unor moşteniri, deseori zestrea potrivită rangului nu mai ajungea pentru toţi copiii. Erau puţine posibilităţi de întreţinere de altundeva. Nobilii aceştia nu aveau nici o profesie, în sens burghez: doar serviciul la curte şi milităria erau potrivite rangului. Nenumăraţi fii şi fiice puteau fi puşi la adăpost în mănăstire, unde aveau posibilitatea să devină stareţi şi stareţe. Pentru fiicele de nobili germani protestanţi existau schiturile pentru femei, odinioară secularizate. Una dintre posibilităţile cele mai bune şi mai onorabile o oferea armata, cu numeroasele sale grade de ofiţeri, iar unii puteau ajunge pînă la înalte posturi de comandanţi.

Tipul micului nobil varia fireşte de la o ţară la alta. În Anglia, era reprezentat de *gentry*, mica nobilime care poseda pămînt în diferite locuri la ţară: acel *squire* în a sa confortabilă *Manor House*, ce nu mai semăna cu un castel, bînd şi conversînd cu preotul anglican din sat. În Parlament, această pătură se găsea în Camera Comunelor. În Franţa, ce-i drept, ca urmare a concentrării în Paris, acea nobilime măruntă, care mai juca un rol doar în parlamentele provinciilor marginale, a fost slăbită în ponderea sa. Deosebit de puternică era poziţia politică şi economică a acelor nobili grosolani de la ţară numiţi *Krautjunker*, de la est de Elba, marii moşieri ai coroanei prusace. În regatul Poloniei, fiecare nobil – oricît ar fi fost de sărac – avea un loc în Parlament şi participa la deciziile ce priveau soarta acestei republici nobiliare. Patricienii elveţieni posesori de pămînt – mai ales cei din Berna şi Freiburg –, cu micile lor jurisdicţii, se apropie, prin schimbarea republicană, de tipul de *gentry* ori de iuncherii germani.

În pătura cavalerească a baronilor continua încă să domine o profundă conştiinţă de clasă. A fi baron însemna a fi liber faţă de cei de mai sus şi de mai jos, într-un mic domeniu local. Cel care se ducea la curte devenea curtean, putînd face carieră, dar îşi pierdea independenţa.

În parte, revoluţia avea să lipsească această nobilime de pămînt, egalizînd-o politic. Cu toate acestea, ea n-a dispărut în întregime

nici în Franţa. În Germania răsăriteană, în Austro-Ungaria şi în Anglia, această pătură avea să se menţină încă multă vreme ca partid agrar conservator. *Der Stechlin* al lui Fontane, *Charwells of Condaford Grange* al lui Galsworthy şi *Au plaisir de Dieu* al lui d'Omersson sînt mărturii ale perpetuării lor tenace în secolul al XIX-lea şi chiar în secolul XX!

Noua nobilime administrativă

Alături de vechea nobilime, a apărut treptat – cam de prin secolul al VI-lea –, din necesităţile statelor care se dezvoltau, o nouă *nobilime de funcţionari*. Unii jurişti burghezi au început să pătrundă în administraţie, pentru că deveniseră necesari; trebuia să ştii latineşte ca să poţi înţelege dreptul roman, care a început să completeze treptat sau să înlocuiască vechiul drept cutumier devenit insuficient. Trebuia să li se dea un titlu de noblețe acestor jurişti, pentru că nu se putea imagina un ne-nobil în funcţii atît de înalte la curtea prinţilor. Aşa s-a născut acea *noblesse de robe*, noul nobil în robă de magistrat, care păşea ca *„parvenu"* alături de *la noblesse d'épée*, vechea nobilime a cavalerilor. În numeroase cazuri, vechea nobilime s-a luat totuşi pe urmele celei noi şi a început să-şi trimită fiii la universităţi, unde alcătuiau adesea drojdia studenţimii de la Drept, cea care bea şi se duela. Fritz Wagner spune despre funcţionărimea acestei epoci de tranziţie: „Lungul şi întortocheatul drum de la funcţia ca venit fără muncă la funcţia ca serviciu salarizat de stat nu s-a abătut cu totul, nici măcar în Prusia, de la caracterul patrimonial. Pătura funcţionărimii de stat a rămas subţire peste tot, nu numai în Anglia: întregul continent se distinge prin nenumărate forme de autoadministraţie, chiar dacă adeseori de factură rudimentară. S-a rămas la nişte amestecuri de funcţionari de stat şi de castă, în care influenţele regionale jucau un mare rol prin pretinderea *indigenatului*, adică folosirea băştinaşilor şi a celor cu domiciliul în localitate".

Funcţionărimea amintită mai sus s-a impus, înainte de toate, în Franţa lui Ludovic al XIV-lea. Un observator de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea vorbeşte încă, plin de admiraţie, despre tribunalele franceze, acele *Parlamente*, despre „ţinuta, demnitatea şi distincţia pe care le pun avocaţii parizieni în pledoariile lor, despre forţa argumentelor lor şi despre elocinţa pe care se pricep s-o dezvolte"[8].

Spania bourbonilor a urmat exemplul francez, iar apoi şi Austria Mariei Tereza. În Prusia, tranziţia are loc sub regele Frederic Wilhelm I (1713-1740). Încep să se întemeieze, în secolul al XVIII-lea, şcoli speciale pentru funcţionari ; în imperiu li se spune academii de cavaleri sau şcoli de ştiinţe politice. A rămas cunoscută înalta şcoală carlistă, înfiinţată de ducele Karl Eugen de Württemberg la castelul său, Solitude, şcoala din care Friedrich Schiller a scăpat cu fuga.

Cariera unui nobil funcţionar german se desfăşura de regulă după modelul următor : fiu al unui nobil slujbaş aflat în administraţia ţării, studii juridice la universitatea aceleiaşi ţări şi eventual la alte instituţii de învăţământ superior – de preferinţă, Göttingen –, apoi trecerea în serviciul unui principe ; dacă se putea, o vreme, în administraţia imperială de la Viena, în cele din urmă la un principe domnitor. Aici – ca ministru –, o încercare de a face ordine în tradiţia juridică strămoşească, de a aşeza finanţele pe o bază solidă şi chiar de a realiza reforme economice şi sociale. Dacă are noroc, principele domnitor îi rămîne mereu binevoitor ; însă dacă nu are, vine clipa cînd prinţul cel înţelegător moare şi funcţionarul este predat urmaşului care, influenţat de curte şi de intrigile acesteia, îl destituie în mod ruşinos.

Variante ale acestui destin de funcţionar le-a trăit mai ales juristul din Württemberg, Johann Jakob von Moser (1701-1785). Descinzînd dintr-o veche nobilime de jurişti din Württemberg, el a fost mai întîi, pentru scurt timp, profesor de jurisprudenţă la Tübingen şi la Frankfurt. În 1747, intră în serviciu princiar la contele de Hessen-Homburg, apoi devine avocat consultant provincial la Stuttgart, adică consilier juridic al claselor sociale din Württemberg. De pe această poziţie, încearcă zadarnic să pună stavilă tendinţelor absolutiste ale principelui domnitor, Karl Eugen. Conflictul ajunge atît de departe, încît ducele îl închide la Hohentwiel, între 1759 şi 1764, pînă ce este eliberat, prin intervenţie imperială, ca să-şi urmeze neabătut munca, în încercarea de a împleti *vechiul drept* cu politica modernă a ţării. În lucrările sale pe teme juridice, extrem de numeroase, se întîlnesc următoarele fraze cu caracter hotărîtor pentru această nobilime :

„În funcţiile şi în scrierile mele, nu am fost niciodată partizan şi, de-a lungul vieţii, nu am acceptat nicicînd principiul : a cui pîine o mănînc, al aceluia cîntec îl cînt ; pentru mine dreptul este drept şi

injustiţia este injustiţie, indiferent dacă ele lovesc pe stăpînul meu, pe şefii mei ori pe oricine altcineva; iată de ce nici nu m-am lăsat influenţat, în slujbele mele atît la domni, cît şi la provincii, nici prin promisiuni, nici prin porunci şi nici nu m-am lăsat speriat de ameninţări ca să apăr ceva ce eu consider nedrept sau exagerat".

„Prin bărbat de onoare înţeleg un bărbat care în orice vreme, în toate acţiunile sale, fără nici o excepţie, depune mărturie onest, loial şi drept, acţionînd prin urmare oricînd fără falsitate, fără alte intenţii ascunse sau interesate, fără amabilitate omenească ori teamă, potrivit cu cea mai bună cunoaştere şi conştiinţă."

Şirul reprezentanţilor importanţi ai nobilimii de magistraţi este lung. Ei se găsesc aproape la toate curţile, mari şi mici. Să ne gîndim doar la rolul dificil şi ingrat al miniştrilor luminaţi din Spania bourbonilor, sub monarhii înţelegători în măsura în care îi privea, Carol al III-lea şi al IV-lea. Ar trebui amintiţi eventual marele reformator economic Campomanes, iniţiatorul acelor *Sociedades de los amigos del país*, sau Aranda, în care se întrunesc atitudinea de liber cugetător, voinţa de progres şi credinţa în misiunea nobilimii, dar care, după o scurtă perioadă ca funcţionar în domeniul educaţiei şi al finanţelor, a fost îndepărtat într-un post de ambasador la Paris.

Cel mai cunoscut reprezentant al categoriei funcţionarilor nobili a rămas Montesquieu, o vreme preşedinte al înaltului tribunal, al *Parlamentului* din Bordeaux, care a expus unui public entuziast, în 1748, totalitatea reflecţiilor sale practice şi teoretice în *Esprit des lois* (*Spiritul legilor*). El a încercat să contureze aici pentru Franţa o ordine legală şi nu una dependentă de personalitatea regelui.

Ar putea fi menţionat şi un alt francez, René Louis d'Argenson (1694-1757), dintr-o veche nobilime administrativă – tatăl, şef al poliţiei din Paris, bunicul, consilier de stat al lui Colbert –, el însuşi de asemenea consilier de stat, o vreme în consiliul financiar suprem şi ministru de externe; ca funcţionar, nu a fost deosebit de norocos, prins între ideile sale înţelepte şi cabalele de la curte. Scrierea apărută în 1764, după moartea sa, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, a fost considerată un al doilea *Esprit des lois*. Găsim aici o opinie despre poziţia supuşilor regelui:

„Poate că oamenii nu s-au gîndit niciodată la măsura libertăţii... care trebuie să lase legile în seama supuşilor, pentru ca aceştia să-şi păstreze întreg elanul natural şi imboldul pentru mari întreprinderi;

la o măsură a libertăţii care, desigur, nu suportă nici lipsa de măsură, atunci cînd aceasta tulbură ordinea generală".

Nu era numai un mod de gîndire luminist, ci şi expresia concepţiei despre libertate a unui membru al nobilimii funcţionăreşti şi al nobilimii în general, care gîndea independent.

3. Preoţimea

Clerul a fost la origine prima clasă, în ordinea lumească. Într-adevăr, categoria iese propriu-zis din cadrul acestei ordini bazate pe clase, întrucît ea trebuie să se recruteze – ca urmare a celibatului – din alte categorii sociale. De recrutarea preoţimii au grijă atît nobilimea, cît şi burghezia şi ţărănimea, aşa că în categoria clerului se reflectă din nou ordinea claselor laice. În afară de aceasta, clerul se împarte, începînd de la Reformă, într-un grup catolic şi unul protestant, ce se deosebesc într-adevăr prin multe aspecte – dar prezintă totuşi trăsături comune.

Preoţimea a fost mereu integrată în lumea politică. Lucrul acesta s-a văzut întotdeauna în locul său stabil în parlamente, în măsura în care ele mai existau. Reichstagul german a avut *banca* sa *eclezіastică*, cu episcopi şi stareţi, şi la fel s-au petrecut lucrurile în cercurile imperiale. Ierarhiile sociale ale Franţei cunoşteau ca o a doua clasă clerul, ce continua să fie activ şi aici în parlamentele din provincii. Camera Lorzilor din Anglia este compusă din lorzi aparţinînd clerului, ceea ce înseamnă că episcopii anglicani erau bine reprezentaţi aici.

Fiecare stat – indiferent dacă era protestant sau catolic – îşi avea Biserica sa oficială. Pretutindeni, aceasta este bine organizată şi chiar şi reformaţii calvinişti-zwinglieni cunoşteau, prin funcţia de antistes sau de decan, un vîrf ierarhic asemănător episcopatului.

Orice sat poseda o casă preoţească şi o biserică, avîndu-şi asigurată partea financiară din venitul de la slujbele religioase (*Pfründe*) – care a supravieţuit Reformei! Preoţii erau consideraţi, acum ca şi înainte, păstori peste oile comunităţii lor şi-i controlau pe credincioşi – şi pe necredincioşi. Mersul la biserică era şi de o parte, şi de alta o obligaţie de la sine înţeleasă. Şcoala şi asistenţa socială se aflau sub îndrumarea preotului din sat. În instanţa cea mai de jos, el

reprezenta disciplina şi jurisdicţia ecleziastică. Biserica era peste tot în centrul satului – chiar dacă adeseori în concurenţă cu cîrciuma ori cu reşedinţa nobiliară aflată deasupra satului. În oraşe, această ordine se repeta în diferitele comunităţi bisericeşti din cartiere.

Preotul era de obicei singurul intelectual din sfera rurală. Întrucît studiul teologiei se afla acum, ca şi înainte, pe primul loc, preoţii constituiau singura sursă a educaţiei; juriştii erau puţini, medicii şi mai puţini – iar aceştia din urmă nu ştiau atîtea cîte ştiu astăzi. Teologii îndrumau învăţămîntul în şcolile medii şi superioare; ei nu alcătuiau numai clasa clericală, ci şi corpul profesoral.

Chiar dacă în ambele confesiuni multe structuri se asemănau, împărţirea confesională a Europei crease totuşi mari deosebiri; acestea s-au accentuat în special în secolul al XVII-lea – dar şi în secolul al XVIII-lea separarea confesională era încă puternică. „Papistaşii" şi „ereticii" se opuneau în continuare cu duşmănie, într-un dispreţ reciproc.

Acolo unde erau nevoiţi să conlocuiască – în teritoriile paritare, precum în Imperiul German, în Elveţia şi, pînă în 1685, în Franţa, se găseau infinite prilejuri de certuri locale, pînă ce s-a apelat la soluţii mai mult sau mai puţin creştine: au fost construite, de pildă, o a doua cristelniţă şi un al doilea amvon în biserica din sat, s-a despărţit corul catolic printr-o cortină de naos, ca şi locul de predică, pentru ca protestanţii să nu aibă permanent în faţa ochilor acea jignire, s-a reglat strict trasul clopotelor şi s-a împărţit cu multă băgare de seamă cimitirul în două.

Voltaire descrie astfel situaţia din Franţa în secolul al XVII-lea: „Consiliul regal a trebuit să emită împuterniciri în privinţa cimitirelor din pricina cărora se certau în sat cele două confesiuni – pentru construirea unei biserici reformate pe un teren aparţinînd la origine catolicilor, pentru şcoli, pentru drepturile posesorilor respectivei autorităţi, pentru înmormîntări, pentru sunatul clopotelor şi numai arareori şi-au cîştigat protestanţii procesele"[9]. Ludovic al XIV-lea a pus capăt acestei stări de lucruri, în 1685, o dată cu revocarea edictului protector de la Nantes, ceea ce a condus la masiva emigrare în masă a protestanţilor francezi. Paralel, avea loc izgonirea valdezilor de către ducii de Savoia. Emigranţii au găsit refugiu în ţările protestante învecinate şi în special în anumite principate germane, unde s-au creat pentru ei, de exemplu, cartierul hughenot din Erlangen sau colonia comercială Karlshafen din Hessa.

În apropierea acesteia, contele a întemeiat două state pentru valdezi: *Gewissenruh* şi *Gottstreu*. În regiunea Württemberg se mai aflau şi alte aşezări valdeze.

În 1711, au fost alungaţi protestanţii din Polonia. O ultimă izgonire spectaculoasă a urmat în 1732, din Pinzgau şi Pongau, rămase luterane, din arhiepiscopia de la Salzburg. Cei aproximativ 14.000 de evanghelici din Salzburg au fost colonizaţi mai cu seamă de regele Prusiei, în Prusia răsăriteană. O parte au dat curs invitaţiei acelei *Society for the Promotion of Christian Knowledge* şi au trecut peste ocean în colonia englezească Georgia. În Franţa, ca şi în Piemont, au rămas desigur unii protestanţi, în ciuda tuturor persecuţiilor, organizîndu-se în secret ca *biserica din pustiu* sau, într-un alt caz, ca *Israel din Alpi*. Preoţii lor erau educaţi la Lausanne, în regiunea Berna. Începînd cu jumătatea secolului, autorităţile s-au comportat treptat mai tolerant cu ei în Franţa; în 1781, Iosif al II-lea a emis vestitul său Edict de toleranţă şi atunci au ieşit din nou, din ascunzătorile lor, numeroasele grupuri necatolice rămase; în scurt timp, au fost clădite la Viena o biserică luterană şi una reformată.

O replică la aceste valuri de persecuţii o reprezintă, la trecerea dintr-un secol într-altul, oprimarea irlandezilor catolici de către coroana engleză. Irlanda rezistase, în general, protestantizării. Situaţia s-a înăsprit din ce în ce mai mult în veacul al XVII-lea, deoarece Irlanda sprijinea tendinţele de recatolicizare din Anglia. Libertatea religioasă făgăduită de William al III-lea, în 1691, a rămas literă moartă. Şcolile catolice, învăţămîntul catolic, frecventarea unor şcoli străine au continuat să fie interzise. De-abia spre sfîrşitul secolului s-au mai îmblînzit deciziile: în 1778, permisiunea de arendă pe termen lung, în 1783, încetarea interdicţiei pentru serviciul divin catolic şi suprimarea obligativităţii de participare la serviciul divin anglican. Între timp însă, partea de nord-est a ţării – Ulsterul – a fost în întregime protestantizată şi, o dată cu aceasta, s-a pus o mare ipotecă asupra viitorului insulei.

Clerul catolic

Spania şi Portugalia, împreună cu marile lor colonii din America latină, toate monarhiile şi republicile italiene, Franţa, vechea Austrie şi regatul Poloniei formau teritorii unitare de dominaţie

romano-catolică. În Imperiul German, electoratul de Bavaria, episcopatele de pe Main şi de pe Rin, precum şi multe domenii mai mici, mai ales din Sud, erau de confesiune catolică. Un tablou la fel de colorat îl reprezenta Elveţia, unde majoritatea cantoanelor – ce-i drept, cele mai mici şi mai slabe economic – erau în mod solidar catolice.

Aceasta era Europa catolică. Lumea se afla aici, în mod conştient, în străvechea tradiţie, încă de la prima creştinare. Acum, ca şi odinioară, erau veneraţi cu fervoare vechii sfinţi. Mînăstiri benedictine stăteau mărturie a culturii medievale, castelele ordinelor cavalereşti aminteau de cruciade, mînăstirile franciscane şi dominicane de activitatea socială din oraşele Evului Mediu tîrziu. Desigur, capucinii aduseseră un curent nou în mijlocul ţărănimii, iar iezuiţii printre cei cultivaţi; multe biserici romanice şi gotice fuseseră înlocuite cu altele baroce sau cel puţin transformate stilistic. Aceasta era dovada exterioară a unei noi orientări în catolicism. În locul unei lumi indiferente, relativ libere şi extrem de pestriţe, din toamna Evului Mediu, apăruse una mai severă, mai părtinitoare. Catolicii pierduseră nordul, mari părţi din Germania şi Elveţia, întreaga Anglie şi Scoţie şi, desigur, o dată cu ele, o parte a Bisericii altfel alcătuită „sub raportul psihologiei popoarelor". Faptul că Franţa, în ciuda oprimării hughenoţilor, era infestată de protestanţi, avea să se vadă în mişcarea luministă franceză, atît de fermă!

Toţi regii, cu excepţia celor doi scandinavi, a celui englez şi a celui prusac, erau de confesiune catolică. Însă tocmai aceştia dădeau de lucru Bisericii, care trebuia să fie condusă în continuare de la Roma. De multă vreme încă, monarhii nu mai ascultaseră de Roma decît fără plăcere şi ştiuseră să-şi creeze cu timpul tot felul de privilegii. La Conciliul de la Trento (1563), se încercase într-adevăr să se reia disciplinarea episcopilor şi se dispunea pretutindeni de un cler foarte devotat curiei; dar încă din secolul al XVII-lea, îndeosebi în Franţa, s-a făcut simţită tendinţa de a supune mai întîi legile romane unui examen, înainte de a le împărtăşi poporului. În secolul al XVIII-lea, monarhiile latine au devenit şi ele din ce în ce mai autonome. Aproape toate au parcurs perioada lor conştient anticurială. Anumiţi miniştri, cel dintîi Pombal în Portugalia, apoi Aranda în Spania, au încercat să sustragă Bisericii mai ales şcoala, să capete controlul asupra formării preoţilor şi să aducă averea Bisericii, în final, sub controlul statului. În cele din urmă, sub Maria Tereza şi Iosif al II-lea, chiar şi Austria şi anexele ei puternic ramificate au

fost cuprinse de acest curent. Nu numai că Iosif al II-lea a emis, în 1781, Edictul său de toleranţă, dar a şi încercat, cu sprijinul unor episcopi zeloşi şi devotaţi, să aducă Biserica romano-catolică sub stăpînirea statului. Tendinţa nu era decît ajungerea din urmă a ceea ce realizaseră principii protestanţi cu 250 de ani mai înainte, lucru care s-a tradus mai ales prin suprimarea mînăstirilor „nefolositoare".

Chiar dacă în această mişcare anticurială era vorba de o dominare a statului asupra Bisericii, structura ei tradiţională a rămas neatinsă. Aşa încît Biserica catolică a continuat să prezinte, în tot cursul secolului, absolut aceeaşi imagine pe care o avusese în secolele precedente.

Pe treapta cea mai de jos a clerului mirean se situa preotul care activa la ţară, în parohia sătească sau în diaconii. Acest aşa-numit *cler inferior* era în mod frecvent de origine ţărănească şi, tocmai de aceea, deseori foarte legat de popor. Era instruit în seminariile de preoţi ale episcopatelor. Ca întotdeauna, prima sa funcţie era serviciul divin, adică citirea mesei, legată de grija duhovnicească, în care spovedania juca un rol de prim ordin. Liturghia latinească era mai importantă decît formarea intelectuală şi unii preoţi cultivaţi, ca şi unii laici, se plîngeau de lipsa acesteia din urmă. Însuşi catolicul francez Péguy – şi nu vreunul mai neînsemnat – spunea la începutul secolului nostru: „evreii citesc de trei mii de ani, protestanţii de patru sute, iar eu începînd doar de la bunica". O amară constatare ce e valabilă pentru ţărănime şi pentru păturile inferioare de la oraşe. În cazul clerului superior, lucrurile stăteau altfel.

Clerul superior – episcopii, preoţii de la curtea episcopală sau din aşezămintele corale orăşeneşti, cei de la bisericile urbane centrale ori chiar de la curtea princiară – trebuia să se situeze la un nivel mai bun. Într-adevăr, veacul acesta mişună de *abbés* culţi şi spirituali, iar o bună parte a literaturii franceze, spaniole şi italiene era scrisă de clerici. Abatele Nollet trecea, de exemplu, drept cel mai bun profesor de fizică din Paris. Abatele Mably a compus opere de filosofie a statului şi de morală ce aveau să capete o mare însemnătate în pregătirea Revoluţiei Franceze. Acest cler cultivat se recruta din burghezia orăşenească şi din nobilime. În Germania, se mai adăuga şi faptul că episcopatele continuau să aibă dublul caracter de stăpînire preoţească şi laică. În dioceza lor clericală – şi deseori şi în afara acesteia –, ei dispuneau din vechime de o stăpînire princiară care, în cazul celor trei episcopate de elector şi arhiepiscopii din Mainz,

Köln şi Trier, precum şi în Liège (Lüttich), Münster, Würzburg, Bamberg şi Salzburg, aveau mărimea unui principat german mijlociu, cam ca aceea a Palatinului elector sau a Württemburgului. Cînd arhiepiscopul din Salzburg se ducea la Viena, de exemplu, el călătorea cu toată pompa unui suveran princiar. „Avea cu sine nu numai servitorimea personală, ci şi pe şambelan, pe directorul consiliului aulic, pe consilierul în chestiuni ecleziastice, precum şi o duzină de bucătari, fără să-l uităm pe cofetar. Pe lîngă asta, mai făcea parte din suită şi o mică secţie muzicală"[10].

Nunţiul roman de la Viena – Domenico Passionei, cel cu convingeri janseniste – spunea odată că *episcopi Germaniae non sunt episcopi, sunt Domini*, adică „episcopii germani nu sînt episcopi, ci principi", oarecum de felul lui Franz Konrad Kasimir von Rodt--Bussmannshausen, cardinal şi episcop-principe de Constanţa, pe care unul dintre preoţii săi de la ţară îl descria astfel: „Acest prelat al bisericii şi-a cîştigat mai mult prestigiu prin înalta sa demnitate, prin amabilitatea înnăscută şi prin marea conformaţie trupească, decît prin ambiţie şi sfinţenie... întocmai ca predecesorii lui, şi-a vizitat episcopatul numai prin persoana locţiitorilor lui, a căror vizită nu are un caracter deosebit de constructiv... el s-ar fi lăsat condus şi păcălit mai ales de iezuiţii cărora le purta un respect atît de orb încît, la masa cu prilejul căreia i s-a înmînat bula interzicerii Ordinului Iezuit, s-a pus singur pentru a doua oară în încurcătură, fapt pentru care se zice că a primit o aspră mustrare din partea Romei. Se deda în mod nepotrivit vînătorii, întreţinea un număr considerabil de vînători şi de cîini de vînătoare şi adeseori trecea gonind triumfător spre reşedinţa sa episcopală de la Meersburg, în caleaşcă, la spatele căreia era legat un cerb capturat, pe străzile şi printre şirurile de cetăţeni înfometaţi ai oraşului Constanţa... cu cît mai strălucită i-ar fi fost amintirea, dacă s-ar fi arătat subalternilor săi udat de o sudoare apostolică şi i-ar fi nutrit pe sărmani mai mult cu veniturile de prisosinţă decît cu deşertăciunea strălucirii sale princiare"[11].

Existau neîndoielnic şi episcopi care se apropiau de idealul apostolic consemnat aici. Un model pentru toţi a fost, în acest sens, episcopul francez Fénelon, care s-a împotrivit lui Ludovic al XIV-lea şi care se afla la începutul unei mişcări de reformă catolice. Erau şi episcopi care se dedicau zeloşi îmbunătăţirii situaţiei supuşilor lor sau făceau mult pentru ridicarea nivelului spiritual al diocezei, ca de

pildă Franz Friedrich Wilhelm von Fürstenberg, vicar general de Münster, sau Emmerich Joseph von Breidbach-Dürresheim, prinţ elector şi arhiepiscop din Mainz. Comparate cu cele laice, în general, principatele ecleziastice nu stăteau rău.

Cuvintele-sentinţă *sunt Domini* nu sînt valabile însă numai pentru episcopii germani. Este adevărat că cei francezi, de exemplu, nu aveau vreo suveranitate politică, dar mari domni puteau totuşi să fie, precum, să zicem, vanitosul episcop din Strassbourg, cardinalul--principe Louis René de Rohan, care s-a lăsat amestecat în afacerea colierului, una dintre cele mai penibile afaceri de curte din Franţa, în legătură cu cumpărarea şi dăruirea celei mai vestite bijuterii a timpului reginei Maria Antoaneta. Modul de viaţă al unor asemenea clerici a fost motivul mîniei care avea să răbufnească pînă la urmă în Revoluţia Franceză, culminînd cu interzicerea Bisericii şi a creştinismului între 1793 şi 1794.

Astfel de înalţi prelaţi nu erau decît nobili pe care hazardul le dăduse o îmbrăcăminte preoţească, ce ţineau să ducă viaţa potrivită rangului, la fel cu fraţii şi verii lor, şi care deseori nu se sinchiseau cîtuşi de puţin de obligaţiile lor bisericeşti. Funcţiile ecleziastice înalte deveniseră surse de venituri pentru anumite familii. Prin ele puteau fi căpătuiţi copiii şi se putea amplifica influenţa politică a familiei.

Pentru pătrunderea în adunarea canonicilor, în acei capituli care fuseseră proiectaţi pentru administrarea episcopatului, nu se mai pretindea în imperiu, începînd din veacul al XVII-lea, numai vechea dovadă simplă de nobleţe a celor patru strămoşi nobili, aşadar de la bunici. Ea a fost ridicată la şaisprezece, deci pînă la străbunici, ba uneori chiar la treizeci şi doi. Era plăcut să ştii că ai cîţiva episcopi-principi în tradiţia familiei.

Clerului mirean i se adăuga cel călugăresc, cu monahii şi călugăriţele sale, de cea mai diferită provenienţă, în mînăstiri cu cele mai diverse obiceiuri, tradiţii şi importanţă socială, deseori cu stareţe şi stareţi foarte distinşi – în Germania, în mod frecvent, cu rang de membri ai dietei. Peste vechea structură mînăstirească se aşezase în plus, o dată cu Contrareforma, reţeaua deasă a mînăstirilor de capucini şi a colegiilor de iezuiţi. Acestora li se adăugaseră ordine mai noi, precum cele saleziene, capucine, ale eudiştilor şi altele, care cultivau mai presus de orice disciplina strictă a catolicismului baroc. Exerciţiile de cucernicie ale ordinelor laice ale terţiarilor,

instrumentele de martiraj ce se găseau în multe castele nobiliare sînt o dovadă că evlavia cea mai profundă, mai ales la femei, nu pierise nici în secolul al XVIII-lea. Ordinul Ursulinelor se îngrijea de o educaţie simplă pentru femei. Ca şi mai înainte, capucinul cu o ţinută ţărănească grosieră trăia modest şi apropiat de popor, în mediul celor de la ţară sau în păturile orăşeneşti de jos, ca un susţinător binevenit al clerului mirean. Iezuiţilor eleganţi şi culţi, care continuau să administreze învăţămîntul mediu şi cel superior, li s-a luat însă, în cursul secolului, domeniul pe care îl stăpîneau cu atîta siguranţă şi, în 1773, papa a decretat interzicerea ordinului, suspendare ce avusese deja loc în cîteva state. Aceasta reprezenta desigur doar o victorie cu totul provizorie a luminismului catolic de stat.

Faptul că un papă – fie şi împotriva voinţei – putea fi obligat de către monarhii catolici să renunţe la acest reazem al curiei arată cît de slabă devenise în acest secol poziţia papilor. Aceşti opt italieni de familie nobilă au încercat zadarnic să se împotrivească mişcărilor anticuriale. Regii se purtau politicos cu ei, dar făceau ceea ce-i sfătuiau miniştrii lor, care aveau o gîndire anticlericală. Cu singura excepţie a lui Benedict al XIV-lea (1740-1758), papii nu prea erau luaţi în serios, inclusiv de către lumea literar-ştiinţifică. Papa nu mai era decît un principe italian, într-un principat învechit şi prost condus, ce se numea stat bisericesc şi al cărui stăpîn purta cel mai înalt titlu ecleziastic. Nivelul cel mai de jos a fost atins atunci cînd Napoleon a decis, nepedepsit, să alunge din Roma mai întîi pe bătrînul papă Pius al VI-lea şi mai apoi pe urmaşul acestuia, Pius al VII-lea, tratîndu-i ca pe nişte prizonieri exilaţi.

Clerul protestant

Catolicismului, unitar în exterior şi în structură, îi stătea în faţă o lume protestantă diferenţiată, ce se împărţea confesional în trei grupuri principale. Grupul luteran cuprindea multe principate şi oraşe imperiale germane, în special regatul Prusiei, principatele de Saxa şi Hanovra şi ducatul Württemberg, ca teritorii unitare mai mari; pe urmă, cele două regate nordice Danemarca împreună cu Norvegia şi Suedia cu Finlanda – şi, în sfîrşit, regiunea baltică, stăpînită de ruşi: Estonia, Letonia şi Kurlanda. Acestora li se adăugau minorităţi din Alsacia franceză şi din regatul Ungariei.

Aparţineau grupului reformat, adică confesiunii zwingliano-calviniste, majoritatea Elveţiei, republica Genevei şi cea a Ţărilor de Jos – şi, dimpreună cu ele, şi coloniile respective, în special Africa de Sud. La acestea se adăugau unele principate din vestul Germaniei, ca Palatinatul elector şi Hessen-Nassau, precum şi prezbiterienii – ca majoritate în regatul Scoţiei şi ca minoritate în Anglia. Unele rămăşiţe ale hughenoţilor existau în Franţa, mai ales în sud. Valdezii rămaşi în cîteva văi alpine din Piemont au fost toleraţi de stat în secolul al XVIII-lea. În Ungaria, cîndva sub dominaţie turcă, majoritatea populaţiei era calvinistă. În acest grup confesional, statele autonome cu religie reformată statală şi cele în care reformaţii deţineau o poziţie minoritară se aflau în echilibru. Ca urmare a emigraţiei, o mare parte din provinciile nord-americane aveau orientare calvinistă, totuşi numai în cîteva dintre ele – mai cu seamă în Massachussetts – lucrurile erau decise doar de calvinişti.

Al treilea grup bisericesc de stat îl formau anglicanii – Biserică de stat în Anglia şi, ce-i drept, într-o poziţie foarte precară în Irlanda şi minoritară în Scoţia. Fireşte, anglicanii puteau fi întîlniţi şi în coloniile engleze.

Reforma condusese, după cum se ştie, la fărîmiţarea grupurilor mai radicale, care nu se puteau regăsi în Bisericile de stat reformate. În unele ţări, de pildă în Elveţia, mai existau încă anabaptişti, dar erau periodic persecutaţi. Doar în Olanda şi în Anglia au început să fie tolerate asemenea *secte*. În restul Europei, aşa ceva era însă imposibil. Desigur, asta se putea totuşi în coloniile engleze, unde *bisericile libere* îşi puneau treptat amprenta pe felul de a fi american. Oricît de importante sînt pentru istoria religioasă şi socială în Europa veacului al XVIII-lea, ele au continuat să fie totuşi nişte grupuri sociale marginale. Cea care a contat pînă tîrziu în secolul al XIX-lea, din punct de vedere social, a fost Biserica de stat şi, din acest punct de vedere, nu existau decît trei posibilităţi: luterană, reformată sau anglicană.

Cele trei grupuri se aseamănă în anumite structuri – oricît s-au accentuat diferenţele dogmatice între ele în epoca Reformei şi oricît se detestau reciproc, aproape tot atît cît îşi detestau inamicul comun de la Roma.

Ele sînt organizate ca Biserici naţionale. Statul respectiv – fie că era republică ori principat, asta nu are mare importanţă –, adică guvernul în cauză este răspunzător ca autoritate creştină şi de

Biserică. *Libertatea* catolică a Bisericii față de stat, autonomia sa papală este în felul acesta suprimată. Clerul devine o parte a funcționarilor de stat, brațul prelungit al autorității. Decretele cu autoritate supremă sînt făcute cunoscute din amvon. Clerul deține fără îndoială o situație specială și are multă răspundere și influență în stat.

Preoțimea constituie o clasă cu trăsături evidente ale poziției sale sociale. Ea este organizată, avîndu-și propria administrație: în anglicanism se păstrează organizarea catolică episcopală, în luteranism găsim un superintendent și un consistoriu, la reformați pe antiști și conventul clerului orășenesc, în unele teritorii mai există încă sinodurile tuturor preoților, ca adunare specifică rangului – de pildă, în Republica Graubünden sau în principatul Neuenburg.

Pentru că mînăstirile și instituțiile similare sînt desființate și mulțimea clerului este drastic redusă, răspunderea revine cu mult mai mult fiecărui preot în parte. Principala sa datorie este predica, adică vestirea cuvîntului, în forma interpretării Bibliei. Predarea obligatorie a catehismului duce la consolidarea învățămîntului elementar, fiind o parte a luptei împotriva analfabetismului – dusă de 200 de ani. O dată cu asistența acordată săracilor, asumată de curînd – deocamdată, numai pentru *săracii demni* –, pătrundem într-un nou ethos al muncii. Tribunalul clerical de odinioară capătă la reformați forma specială a tribunalului de moravuri, în fiecare parohie. Elementul laic este mult încorporat aici, întrucît tribunalele acestea sînt compuse din conducătorii comunității, preotul avînd numai o funcție de asesor. Întregul sistem este orientat spre creșterea școlarității și educației. Toate acestea au putut avea loc și s-au putu intensifica fără efort în secolul al XVIII-lea, dat fiind elanul său pedagogic.

Ca și la catolici, funcția didactică se afla în mîna clericilor – însă mult mai bine integrată în sistemele de învățămînt ale statului decît la iezuiți, care formau o oraganizație internațională.

În procesul de instruire, accentul principal era pus pe latină, greacă și ebraică, adică pe limbile biblice. Deoarece liturghia se simplificase sensibil, se putea cheltui mai multă energie în studiul științific. O bază generală umanistă a rămas comună cu școala catolică.

Extracția socială a clericilor, care fusese, în secolul al XVI-lea, în majoritate țărănească, a devenit din ce în ce mai orășenească, adică burgheză. Profesiunea de cleric însemna o ridicare din mica burghezie a meseriașilor. S-au format în curînd adevărate dinastii de

preoţi. Clerul evanghelic era pătura cultă superioară a teritoriului respectiv. Teologii nu erau apreciaţi numai ca preoţi, ci şi ca intelectuali în sine. Veniturile bisericeşti, a căror practică din trecutul catolic a fost cu înţelepciune păstrată, ofereau mai mult sau mai puţin o posibilitate de întreţinere şi destul timp liber pentru munca intelectuală.

Întrucît bisericile protestante suprimaseră în mod cu totul conştient obligaţia celibatului (pe care Contrareforma a întărit-o şi mai mult pentru preoţii catolici), ele au creat o nouă instituţie socială, *casa parohială protestantă*, adică familia preotului, cu soţia acestuia şi copiii săi, o familie model, de factură burgheză, care constituia o noutate în secolul al XVI-lea, s-a consolidat în cel de-al XVII-lea şi a ajuns la o deplină înflorire într-al XVIII-lea. Prin aceasta s-a instituit mai ales o nouă poziţie pentru femeie, de vreme ce ea trebuia să fie o pildă de virtuţi lumeşti în cadrul parohiei. Soţia pastorului – descinzînd ea însăşi deseori dintr-o casă preoţească – putea să-i fie soţului o parteneră cu totul valoroasă. La cel puţin o sută de locuitori, exista întotdeauna o familie de pastor cu cîrdul ei de copii. Dintre aceştia, măcar unul lua de obicei tot calea preoţiei, iar fiicele puteau să se căsătorească cu pastori. O moştenire intelectuală era transmisă în felul acesta din generaţie în generaţie. Dinastiile de preoţi amintite sînt tipice pentru toate teritoriile protestante. Stilul de viaţă era diferit de la o ţară la alta. În Anglia, clerul anglican se îmbina deseori cu *gentry*. În Franţa, categoria pastorilor protestanţi, lichidată în 1695, avea un aspect de mare burghezie. În Elveţia, aceeaşi categorie era în mod evident burgheză, fiind legată de capitală şi de municipii şi avînd unele relaţii ocazionale cu patriciatul. La fel stăteau lucrurile în Germania şi în Scandinavia, unde, datorită influenţei luterane, pastorul era încă şi mai apropiat de tipul de funcţionar, aflîndu-se în legătură socială cu nobilimea, chiar dacă numai predicatorii de la curte şi superintendenţii puteau pătrunde ocazional, prin căsătorie, în nobilime.

Nu trebuie uitat, desigur, că existau şi parohii ale foamei în teritoriile izolate şi că perioada de vicariat însemna deseori un drum lung, amar şi adesea plin de greutăţi, cu locuri modeste de profesor, la nobili sau în şcolile latineşti. Supunerea faţă de cei ce guvernau putea alterna cu independenţa, pe baza libertăţii evangheliei.

Indiferent dacă era vorba de un comitat englez între Cornwall şi Yorkshire sau de acel Dalarne suedez, de Brandenburg sau de ducatul

Württemberg, de cantonul elveţian Vaud din Jura sau de Engadine din cantonul Graubünden, de un ţinut englez, suedez, nord-german sau suab, francez sau retoroman – peste tot se întîlnea pînă la urmă acelaşi tip de casă pastorală, preamărită în *Luise* a lui J.H. Voss sau ironizată blînd în *The Vicar of Wakefield* a lui O. Goldsmith.

4. Burghezia

Burghezii în republică şi monarhie

Prin *starea a treia* se înţelegea restul omenirii, adică majoritatea covîrşitoare a tuturor. Starea a treia era diferenţiată încă de mult – cel puţin se putea deosebi, la o primă privire, între burghezii ce locuiau în oraş şi ţăranii ce cultivau pămîntul.

Jerzy Wojtowicz spune în cartea sa despre oraşul secolului al XVIII-lea: „Oraşele europene din vremea luminismului au intrat – după o epocă de războaie, epidemii şi foamete, ce mai izbucneau încă în prima jumătate a veacului al XVIII-lea – într-o fază de dezvoltare mai rapidă. Apariţia unor noi ramuri industriale, afluxul unor mase mari dinspre sat, evoluţia vieţii politice şi a comerţului – toate acestea au favorizat dezvoltarea oraşelor. Cel mai repede au crescut oraşele englezeşti, în fruntea cărora se afla uriaşa Londră, numărînd opt sute pînă la nouă sute de mii de locuitori. Franţa poseda, înainte de Revoluţie, 1.175 de oraşe, dintre care 60 cu mai mult de 10.000 de locuitori. Cel mai mare oraş era Parisul, care număra şase sute de mii. În Peninsula Iberică, cele mai mari oraşe erau Madridul, cu cei 160.000 de locuitori, şi Lisabona. Printre cele mai mari oraşe ale Europei se numărau, în afară de Varşovia din vremea marelui seim, Berlinul, Viena şi Amsterdam".

Burghezia devenise încă din secolele al XII-lea şi al XIII-lea un factor economic şi politic de care nobilimea şi clerul trebuia să ţină seama. Din Evul Mediu tîrziu proveneau apoi şi reprezentările orăşeneşti stabile ce mai existau încă în parlamentele monarhiilor, de pildă banca oraşelor în Parlamentul german (Reichstag) sau reprezentarea acelor *boroughs* (tîrguri) în Camera Comunelor din Anglia.

Oraşele izbutiseră să devină republici de sine stătătoare numai în puţine părţi ale Europei. Dintr-un sistem de alianţe între comunele

orăşeneşti şi cele săteşti, se născuse în secolul al XV-lea Confederaţia, iar la sfîrşitul celui de-al XVI-lea, Republica Ţărilor de Jos unite. Ca oraşe-stat mai rămăseseră încă, din mişcarea oraşelor italiene, Veneţia, Genova, Lucca şi San Marino, iar în 1718 vechea Ragusa liberă a încetat să mai plătească tribut turcilor.

Toate celelalte oraşe ale Europei se supuneau unei monarhii. Cele mai independente erau oraşele imperiale germane. În 1803, mai existau încă vreo cincizeci. Continuau să fie importante Frankfurt, Nürnberg, Augsburg şi mai cu seamă cele trei oraşe hanseatice: Bremen, Hamburg şi Lübeck. Ponderea scădea apoi, trecînd de la cele care posedau măcar un teritoriu real, ca Schäbisch-Hall, pînă la cele aşa-zicînd „ruralizate", ca Buchau pe Federsee. Într-o poziţie mijlocie şi cu adevărat încă de nădejde se găsea un oraş ca Lindau de pe lacul Constanţa (Bodensee), pe care l-am putea lua ca exemplu; uităm descrierea acestui oraş pe care a redactat-o, în 1764, omul de stat austriac contele Karl von Zinzendorf:

„Cel mai bun port pe lac îl are oraşul imperial liber Lindau. El este aşezat pe două insule ale lacului Constanţa.

Cei mai mulţi locuitori sînt protestanţi; există totuşi acolo, pentru dragele noastre doamne, o fundaţie catolică, liberă, mireană, compusă din stareţa sa, principesă a Sfîntului Imperiu Roman, şi din douăsprezece doamne nobile de companie, care din fundaţie se pot căsători.

Sînt socotiţi în oraş cam cinci sute de burghezi şi vreo mie de locuitori.

Printre oraşele imperiale ale băncii parlamentare suabe, el deţine locul al cincisprezecelea, dar printre oraşele imperiale din cercul suab, locul al doisprezecelea.

Oraşul Lindau are un teritoriu destul de însemnat... Trei sate, cătune şi castele se află sub jurisdicţia superioară şi inferioară a oraşului; asupra unui al patrulea şi a altor sate, oraşul are numai jurisdicţia inferioară".

Această mică guvernare republicană a fost redată de Hermann Heimpel într-o retrospectivă a copilăriei sale, prin cele ce urmează: „Lindau era un oraş mic, totuşi nu un orăşel, nici ramolit şi anchilozat ca rudele sale apropiate, tot oraşe imperiale. Lacul îi dădea amploarea, iar vîrful Säntis şi plasarea sa la graniţă, la baza trecătorilor, continuau să-i facă istoria. Circulaţia străinilor înlocuia comerţul cu grîne. Oricît de xenofobi ar fi fost toţi cei din Lindau, ei trăiau

împreună cu străinii. Aveau loc multe vizite şi acestea erau tratate cu dărnicie. Se dedicau oaspeţilor, îşi făceau treaba dis-de-dimineaţă, iar praznicele erau sărbătorite după-amiază. Oamenii erau bogaţi şi voioşi, făceau excursii cu familiile pe Pfänder şi pe Gebhardsberg, bînd vin din belşug şi cumpătat la Crucea albă din Bregenz. Mai mult se trăia decît se citea..."

Descrierea aceasta descoperă pe deplin situaţia din acea vreme, întrucît Lindau era oraş imperial, nefiind încă supus coroanei bavareze.

Putem compara Lindau cu cel mai apropiat oraş imperial, Buchhorn, aflat la douăzeci de kilometri, ca să cunoaştem şi tipul de oraş modest. Zinzendorf îl descrie de astă dată astfel:

„Buchhorn, un oraş imperial liber, lîngă lacul Constanţa: locuitorii săi sînt romano-catolici. Există vreo 60 de burghezi. Locuitorii sînt socotiţi cei mai săraci cu duhul din întreaga Suabie: se spun pe seama lor lucruri neplăcute, cam ca despre cei din Schilda, la Meissen. Oraşul ca atare este foarte sărac; vînzarea cu amănuntul a sării din Bavaria îi aduce însă un oarecare beneficiu". Nici o mirare că, după anularea statutului de imperial, în 1803, acest oraş s-a contopit cu oraşul regal Friedrichshafen din Württemberg!

O poziţie autonomă, asemănătoare cu aceea a oraşelor imperiale, o aveau tîrgurile englezeşti – *bouroughs*. Şi aici se întîlnea aceeaşi mare inegalitate în ce priveşte importanţa. Londra era metropolă şi putea da tonul în Parlament. Unele oraşe respectabile, cu catedrală, continuau să fie centre regionale. Existau însă şi altele, ce fuseseră transformate cu totul în sate ori care nu mai fiinţau deloc, dar care îşi mai păstrau totuşi teritoriul de altădată – de exemplu, o pajişte sau o salină închisă –, prin urmare dreptul de a numi un membru în Parlament. În 1832, prin *Reform Bill*, acele *rotten boroughs* (tîrguri putrede) au ajuns la capătul existenţei lor, iar oraşele noi, ce năzuiau la aceasta de mult – ca, de pildă, Birmingham –, au obţinut în sfîrşit locuri în Parlament.

Alte oraşe erau reşedinţe ce urmau moda Curţii, centre administrative cu funcţionărime regală, oraşe-garnizoană, metropole comerciale, centre de piaţă regionale sau mici orăşele adormite, în care lumea se bucura de strălucirea de altădată. Fireşte că ele posedau în continuare o administraţie orăşenească proprie. Dar în Franţa, de exemplu, după 1680, căpeteniile acestor oraşe nu mai sînt numite de consiliile orăşeneşti, ci de conducerea de la centru. Tot ce era important nu mai depindea în asemenea oraşe de hotărîrea comună

a tuturor cetăţenilor. Nu se putea dezvolta aici nici o adevărată mîndrie cetăţenească, nici o reală *plăcere de a fi cetăţean*, deoarece lipsea conştiinţa istorică a măreţiei republicane de altădată, iar locuitorii erau înconjuraţi la tot pasul de o lume avînd titluri de nobleţe.

Indiferent dacă era vorba de o republică sau de un oraş dependent, activitatea cetăţenilor şi compoziţia lor socială erau asemănătoare. Cetăţenii continuau să se ocupe tot de meseria tradiţională, care dăduse cîndva oraşului o notă specifică. Negoţul avea, după caz, o mai mare însemnătate şi din meşteşuguri se putea dezvolta o industrie cu un specific comercial. O parte a cetăţenilor lucra în administraţia orăşenească, de cele mai multe ori în funcţii secundare. O parte deloc neglijabilă a cetăţenilor o reprezenta clerul ; la Zürich, ajungea la o şesime. Oraşele mai mari aveau chiar mai multe biserici, iar cele catolice dispuneau de mînăstirile obişnuite : franciscani, capucini, dominicani, clarise, ursuline şi colegiul iezuit. Acestuia din urmă îi corespundea în oraşele protestante şcoala latinească. Unele oraşe erau sedii ale cîte unei universităţi ori ale unei şcoli superioare. Datorită acestui fapt, pe lîngă preoţime exista o pătură de învăţaţi teologi, de jurişti şi cîţiva medici. Avocaţii şi farmaciştii completau caracterul academic al unui oraş mai mare. Cetăţenii dispuneau de o anumită educaţie, datorită unei bune şcolarizări. Se citea mult, de preferinţă cărţi privind explicarea religioasă a naturii, cărţi de morală sau despre *curiosa* din lumea întreagă. Caracterul politic conducea, de la sine înţeles, şi la un interes sporit pentru istorie.

De regulă, oraşului îi aparţinea un teritoriu mai mare sau mai mic, în care se respectau hotărîrile administraţiei. Cel mai mare teritoriu îl poseda Veneţia : *terra ferma* de la lacul Como pînă la Friuli, fîşia de coastă de la Adriatica şi insulele Ionice din dreptul Greciei de Vest. Genova era stăpînă pe coasta ligurică, Lucca poseda împrejurul său o regiune de mărime mijlocie. Hall, Nürnberg, Rothenburg, Ulm şi Rottweil aveau întinderea unui canton elveţian mijlociu. La nord de Alpi, Berna era cel mai mare oraş-stat, de la porţile Genevei pînă în mijlocul Elveţiei. Republica purta coroana princiară deasupra ursului bernez şi-l obliga pe primar să ia loc pe un tron. Ca dimensiuni, teritoriul Bernei corespundea aproximativ ducatului de Württemberg.

În cele mai multe cazuri, din avînturile democratice din secolele al XIV-lea şi al XV-lea – din mişcarea breslelor – nu mai rămăsese

decît o palidă imagine. Conducerile breslelor mai stăpîneau încă, dar puterea propriu-zisă se afla în mîna unei oligarhii alcătuită fie din patricieni proprietari de pămînturi, cărora le plăcea să ducă o viaţă de nobili şi posedau adesea mici seniorii, fie din negustori cu o poziţie-cheie în economie. Istoria oraşelor este plină de mişcare, de reacţii ale breslelor, ale meseriaşilor împotriva comercianţilor şi ale acestora împotriva patriciatului magistraţilor. Lupta a luat forma cea mai aprigă, de-a lungul întregului secol, în Republica Genevei, unde marii întreprinzători ai acestui oraş industrializat s-au răzvrătit împotriva vechilor familii situate la conducerea oraşului şi unde, de pe acum, şi muncitorimea s-a amestecat în luptă. Lupta ideologică din jurul lui Rousseau, *cetăţean al Genevei*, a dat acestei controverse locale un caracter general. După anumite succese, patriciatul a fost repus, în 1782, în drepturile sale, prin intervenţia armată reunită a monarhiilor şi aristocraţiilor din Franţa, Savoia şi Berna. Asemenea Olandei, Geneva a însemnat un preludiu al Revoluţiei pariziene, o victorie a contrarevoluţiei.

De altfel, categoria burghezilor nu-i cuprindea nicidecum pe toţi locuitorii oraşului. Din secolul al XVI-lea, începuse să se limiteze dreptul la cetăţenie şi să se facă puţine noi admiteri. La cei 30.000 de locuitori ai săi, Augsburgul va mai adăuga, în secolul al XVIII-lea, încă 6.000 de cetăţeni. Categoria de burghez era aşadar oprită accesului celor de jos şi căpătase trăsături aristocratice, respectiv oligarhice. *Egalitatea* republicană mai era valabilă numai pentru cei care posedau dreptul de cetăţean al oraşului – ce-i drept, atît *pentru bogaţi, cît şi pentru săraci*. Replica la coroana principelui continuă să fie *pălăria libertăţii*, acea simbolică acoperire a capului pe care republicanul are voie s-o păstreze în faţa regelui. Între timp însă, şi *coroana*, şi *pălăria libertăţii* se învechiseră...

Negustorimea

Elementul de progres al unui oraş a fost dintotdeauna comerciantul. Secolul al XVIII-lea a adus comerţului noi posibilităţi şi industriei o largă extindere. Nevoile oamenilor deveniseră mai greu de satisfăcut. Îl citãm din nou pe Wojtowicz: „Schimbări importante s-au produs şi pe tărîmul comerţului şi al industriei. După războiul de şapte ani, Anglia a trecut pe primul loc ca putere maritimă şi colonială, întrucît corăbiile sale ajungeau aproape în toate punctele globului; o mare

importanţă continuau să aibă în comerţul european Franţa şi după aceea Olanda. Pe lîngă comerţul pe mare şi cel colonial, s-a dezvoltat comerţul intern; tîrgurile internaţionale au căpătat o mare însemnătate, printre ele vestitul tîrg de la Leipzig. Dezvoltarea ordinii capitaliste a progresat, evoluînd cel mai mult în Anglia. Totuşi, şi în celelalte ţări europene s-au făcut remarcate teritorii cu o industrializare puternică, de pildă ţinutul Verviers din Belgia, unele cantoane elveţiene şi regiunea sileziană în industria pînzeturilor. În Germania, unde politica protecţionistă a statului, după Războiul de 7 Ani, a dat bune rezultate, industria s-a dezvoltat puternic mai ales în Saxonia, ca şi în Prusia, unde autorităţile de stat sprijineau dezvoltarea unor ramuri de producţie".

Negustorul european pătrundea din ce în ce mai mult în teritoriile de peste mări, iar în Europa sistemul de canale din secolul al XVII-lea şi reţeaua de drumuri ce se îmbunătăţea mereu ofereau posibilităţi de transport mai avantajoase. Industrializarea extinsă şi în sistemul de comercializare – adică deplasarea muncii la ţară, unde se toarce şi se ţese pentru marele comerciant de la oraş – a constituit primul element pentru munca în fabrică. Era vorba, în primul rînd, de fabricarea de textile, dar treptat, depăşindu-se vechea industrie a ceasornicăriei, producerea de maşini a devenit mai importantă. Fusese descoperită forţa aburilor şi, spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea, aceasta putea fi folosită tehnic în fabricaţie.

Am putea recurge încă o dată la oraşul imperial Lindau, ca exemplu de oraş cu un însemnat comerţ mijlociu.

Heimpel spune rezumînd: „Oraşul încă îşi întindea comerţul pînă la Marea Mediterană – cu mult înainte de noua existenţă a unui Imperiu German. Se puteau auzi la Lindau despre Livorno şi Trieste, Corfu şi Atena, fără să se citească hîrtii vechi. Lumea aceasta şi patria făceau parte din acelaşi întreg. Lîngă lacul său, Constanţa, oraşul scînteia ca un mic Zürich, multicolor şi vesel, ca o Genovă modestă la Marea Suabă".

Lindau este un exemplu de oraş ce practică mai ales comerţul, în care însă pînzeturile leagă producţia de negustorie. În multe oraşe, mica industrie şi comerţul se transformă într-o singură întreprindere: cumpărarea materiei brute, prelucrarea prin industria casnică, îmbunătăţirea acesteia la oraş şi vînzarea în străinătate.

Centrul întreprinderii negustoreşti continua să fie casa din oraş a comerciantului, unde se găseau sub acelaşi acoperămînt antrepozitele,

biroul şi locuinţa. Negustorul singur – sprijinit adeseori de soţia sa – conducea şi supraveghea cu puţin personal întregul proces. La aceasta se adăuga – lucru valabil mai ales pentru republici – angajarea în politica oraşului. Din cauza amestecului greu de distins dintre răspunderea republicană şi interesul comercial, era de la sine înţeles să se pună o parte mai mare sau mai mică de timp la dispoziţia oraşului.

Friedrich Carl von Moser schiţează desigur un tablou întunecat al lumii negustoreşti. Despre o şedere în Olanda el spune: „Nu-ţi poţi trage mai adînc sufletul, în greoiul aer marin, decît în neîncetata, generala şi greţoasa pălăvrăgeală despre credit şi debit, cîştig şi pierdere, economisire şi acumulare, nu numai în lumea negustorilor, ci şi printre cei la care cauţi şi-ţi închipui că mai afli încă mai degrabă mulţumire, măreţie a inimii, gust şi un mod de gîndire rafinat... *Spirit public* înseamnă spirit negustoresc. Despre domnii care guvernează nu mă încumet într-adevăr să spun la fel cum i-a caracterizat o doamnă: *Ce n'est plus la République, c'est un corps de marchands, soumis au Prince d'Orange* (Nu mai este republică, e o societate de negustori, supusă Prinţului de Orania); dar s-ar putea ca peste 30 sau 40 de ani să semene tot mai mult cu tabloul acesta. Vechii republicani dispar cu totul şi o dată cu ei dragostea de libertate, principiile lor vechi şi autentice; puterea principelui în distribuirea funcţiilor administrative şi a serviciilor lucrative face de pe acum cele mai multe familii să se încovoaie şi să se umilească, iar urmaşii lor o vor învăţa încă şi mai bine".

Republicanii comercianţi nu i se mai păreau nobilului german a fi cei de odinioară – negustorii olandezi care de la începutul independenţei Ţărilor de Jos se împotriviseră nu numai Spaniei catolice, ci în egală măsură şi guvernatorului de Orania şi nobililor din ţară, partizani ai săi. Oricum, aceşti *vechi republicani* s-au mai ridicat o dată, în 1785, ca *patrioţi moderni*, împotriva prinţului de Orania. Dar numai după doi ani, ei aveau să cadă jertfă unei intervenţii contrarevoluţionare prusace, întocmai ca şi negustorii genovezi în 1782.

În ciuda acestor eşecuri din două regimuri de stat aristocratice, realitatea era că peste tot comercianţii deveneau din ce în ce mai bogaţi. Bogăţia lor sfărîma dimensiunile oraşelor mic-burgheze. Adeseori, vechea casă negustorească din uliţele strîmte nu mai era suficientă. Comercianţii doreau în orice caz s-o mărească pentru a fi mai frumoasă, ca să-l reprezinte mai bine, sau s-o dărîme şi să facă

un palat comercial. Ca şi nobilimea, ei aspirau la un conac, în care să se poată mişca liber şi într-un mod mai distins din punct de vedere social. În condiţiile republicane, ei puteau prelua treptat puterea şi puteau submina breslele. În acest caz, erau stimaţi şi respectaţi. În ochii nobilimii însă, negustorul rămînea parvenitul – *le parvenu*. Negustorii nu aveau timp pentru ocupaţii curtene nobile, pentru vînătoare, joc şi femei. Munceau din greu, iar modul lor de viaţă era de obicei puritan.

Odinioară, monarhiile putuseră îngloba şi magistratura mai înaltă în nobilime – negustorimea însă numai în mică măsură, căci „sacii de piper" erau şi mai dispreţuiţi decît juriştii. Lupta împotriva vechiului patriciat şi a vechii nobilimi de la ţară a putut da greş la Geneva şi în Ţările de Jos; începînd de la Revoluţia Franceză, pătura industriaşilor negustori – ca mare burghezie – avea să-şi înceapă marşul triumfal prin întreaga lume, cu sau fără regalitate!

Meşteşugărimea

Negustorii şi meseriaşii făcuseră pe vremuri oraşul ceea ce devenise el acum. Dar după cum am văzut, trecuse timpul cînd breslele dădeau tonul şi reprezentau elementul de progres în oraş. E drept că organizaţiile lor erau încă intacte, în special în republici, dar adeseori numai ca locuri de întîlnire socială a tovarăşilor de breaslă şi centre de apărare a vechilor privilegii meşteşugăreşti. Ei căutau să menţină rangul oraşului faţă de sat şi să împiedice ca un meşteşug de sine stătător să se poată ridica în satele ţăranilor; pe de altă parte, era privită cu multă invidie apariţia întreprinzătorilor ce ameninţau să facă din întreprinderile de mică industrie nişte fabrici. Breslele din conducerile oraşelor erau clar subminate de negustorime.

De regulă, meşteşugul stătea cu faţa spre trecut, nefiind înclinat să accepte inovaţii. Reformele erau mai uşor de efectuat în monarhii decît în republici, unde tocmai meşteşugurile aveau la dispoziţie posibilităţi de frînare ale acestora.

Categoria meseriaşilor continua să fie supusă faţă de ordinea breslelor, aşa cum se formase aceasta în Evul Mediu tîrziu. Meşteşugarul trăia în casa proprie, care cuprindea şi mica sa întreprindere. Maistrul avea la dispoziţie cîteva calfe. Întrucît atragerea de muncitori necalificaţi era limitată prin lege, era cu neputinţă să se lărgească întreprinderea. Evoluţia spre marea întreprindere se putea realiza

numai prin deplasarea muncii la țară, așa cum făceau marii negustori. De-abia o dată cu desființarea ordinelor breslelor, în secolul al XIX-lea, s-a putut ca, de exemplu, dintr-o fierărie să se nască o fabrică metalurgică.

Marele proprietar Ludwig Meyer von Knonau descrie atrăgător și în mod adecvat, în memoriile sale, situația acestei clase în orașul Zürich: „Pe bună dreptate au fost respinse cu asprime de către membrii independenți, mai vîrstnici și mai tineri, ai așa-numitei clase burgheze, pretențiile nejustificate ale unor persoane din așa-zisa clasă seniorială. Expresia: *un domn și cetățean* (Bürger se pronunța Burger) sau: *sînt un domn și un cetățean* era spusă cu autoritate, ce era folosită în cazurile conflictuale, față de cei ce se credeau superiori, ca și față de cei de la țară și de străini. Ca unul care era apt să guverneze, cel mai mărunt burghez din Zürich avea sentimentul profund că însemna mai mult decît un țăran sau un cetățean din Winterthur și Stein, cam la fel cum cel mai mic nobil polonez privea de sus, cu orgoliu, la un negustor ori la un cetățean respectabil din Varșovia și Cracovia. Brutarul de la care cumpărau pîinea părinții mei, Irminger, era un bărbat talentat, priceput în afaceri, un foarte stimat maistru al breslei (membru al consiliului) la vremea intrării mele în relațiile burgheze și lumea se apropia de el cu o atitudine respectuoasă. La fel stăteau lucrurile și cu mulți alții și un mare număr de meseriași erau îndreptățiți, ca membri ai marelui consiliu, să pretindă respect. Selecția foarte înalt aristocratică a membrilor marelui sfat, care erau aleși de consilieri și de marile adunări ale fiecărei bresle, ar fi trebuit să aducă cu sine un întreg patriciat, dacă starostii de breaslă, cei doi primi conducători, nu ar fi fost aleși de întreaga breaslă și n-ar fi fost astfel dependenți de cetățeni. Sistemul breslelor a fost întărit cel mai mult de măcelari și, pînă în 1798, unul dintre starosti și șase dintre cei doisprezece erau măcelari. Se apropia de ei breasla brutarilor și morarilor, pe cînd dintre cizmari și croitori doar un singur meseriaș avea loc în marele sfat – și așa mai departe. Cel mai mult se făcea resimțit un fel de patriciat în anumite cercuri sociale și printre femei. Forțe nevăzute hotărau aici asupra dreptului de a fi sau nu primit la curte. Nici unul dintre cei ce nu făceau parte din înalta societate nu avea acces și cu atît mai puțin o femeie din această clasă. A fost un însemnat progres cînd, la sfîrșitul anilor optzeci... a parvenit familiei mele invitația de participare la concerte și, douăzeci de ani mai tîrziu, ea stătea în primul

rînd. Multă vreme încă, femeia şi-a apărat prerogativele. Aşa-numita clasă burgheză şi-a păstrat cel mai mult dreptul său în relaţiile militare. În cvartirul (regimentul) în care mi-am făcut serviciul militar, erau căpitani trei tăbăcari, un lector de cărţi, un dogar, iar în compania în care am intrat la început, căpitanul meu era un om de la ţară, birtaş şi mic funcţionar (aprod la prefectură), dar pe lîngă asta şi un om deştept, care îşi cunoştea foarte bine serviciul".

Trebuie alăturat exemplului de la Zürich, cel pe care l-am citat deja, al oraşului imperial german Lindau, exemplul unui oraş înfloritor mai cu seamă de pe urma comerţului de tranzit. Zinzendorf spune cîte ceva, pe scurt, şi despre meşteşugari. „În oraş sînt mulţi tăbăcari şi argăsitori, lucrători în aur şi argint, meşteri de ceasuri mari şi mici; pe lîngă opt ţesători, cîţiva pălărieri, curelari, vopsitori etc. La Lindau se fabricau cahle de sobă verzi, artistice. Există aici un ţesător de mătase care are patru războaie de ţesut şi lucrează năframe pentru Augsburg. O turnătorie de clopote, unde-abia de curînd au fost turnate 50 de tunuri pentru Zürich. O pulberărie şi o fabrică de hîrtie, aceasta neizbutind să producă îndestulător".

Este redată aici statistic mica lume muncitoare a micii industrii. Reţinînd o convorbire cu unchiul său Ernst, Hermann Heimpel ne informează despre mentalitatea meşteşugarului din Lindau: „Cînd vom merge mîine la muzeu, am să-ţi arăt pieptenii pe care i-au făcut strămoşii tăi. Erau pieptănari şi pieptenii lor ajungeau departe, în jos, spre Italia, pe vremea cînd doamnele rococo purtau pieptănături înalte. Atelierul se afla lîngă lac, unde se găseşte curtea bavareză. Ultimul pieptănar a fost fratele lui Johann Jakob Cadixer, naşul bunicului tău. Dar şi tatăl său era pieptănar şi străbunii de mai de mult vor fi fost tot pieptănari. Şi de ce? Pentru că pe atunci breslele se moşteneau. Trebuie să ştii că strămoşii noştri erau oameni simpli, meşteşugari, pieptănari şi pescari, precum cei din familia Oberreit, şi brutari, la fel cu cei din familia Häberlin; de-abia bunică-ta a fost fată de patrician şi bunicu-tău a putut să se însoare cu ea după ce a devenit un medic iscusit. El a fost cel dintîi din familie cu studii academice, noi sîntem încă de dată recentă, nicidecum o veche nobilime spirituală de pastori şi învăţători. Ca atare, înainte!".

Heimpel vorbeşte aici, în încheiere, despre funcţia categoriei meşteşugarilor ca rezervor pentru alte profesiuni. În timp ce o parte dintre meseriaşi stăruiau, ca şi mai înainte, mîndri şi îndărătnici, în

păstrarea tradiţiei moştenite, vrînd să rămînă în mica sferă a întreprinderii familiale cu cîteva calfe, unii membri ambiţioşi şi destoinici puteau ieşi din cadrul stării lor, ajungînd mai ales clerici, în oraşele protestante. Profesiunea academică de avocat, precum şi cea de medic nu erau încă prea respectate în secolul al XVIII-lea. Ei aparţineau clasei burgheze mijlocii, în care figurau şi strămoşii lor, meşteşugarii; secolul al XIX-lea avea să deschidă şi în această direcţie posibilităţi nebănuite. El a şi devenit, în consecinţă, şi un secol al avocaţilor, cu mult dincolo de interesele justiţiei.

Mica industrie a văzut împuţinîndu-i-se privilegiile o dată cu revoluţiile din secolul al XIX-lea – dar ea avea să se afirme, cu toate acestea, uluitor de tenace, pînă departe în secolul XX.

5. Ţărănimea

O dată cu ridicarea oraşelor, starea a treia cuprindea burghezii din oraş şi ţăranii. Ţăranului îi revenea sarcina străveche a furnizării hranei, nu numai pentru sine, ci şi pentru categoriile sociale care trebuiau să-l apere şi să aibă grijă de el – nobilimea, clerul, dar şi cetăţenii oraşului. În pătura de cultivatori ai pămîntului aflăm, în decursul timpului, enorm de multe deosebiri, depinzînd în parte de modalitatea culturii: un ţăran de la munte nu este supus aceloraşi legi economice ca un ţăran de la cîmpie; un ţăran din Toscana anevoie poate fi comparat cu unul din Tirol, chiar dacă ambii sînt pînă la urmă supuşi stăpînirii austriece; între plantatorul din Virginia şi fermierul din Massachussetts sînt deosebiri profunde, chiar dacă amîndoi participă activ la eliberarea de sub coroana engleză.

Însăşi definiţia ţăranului pune probleme. Cercetarea actuală consideră *ţăran* numai pe acela dintre cultivatorii pămîntului care poate privi terenul, într-o formă oarecare – directă sau indirectă –, drept al său şi care se consideră în sfera locală ca relativ independent.

Ţăranii mai posedă libertate politică totuşi doar în anumite domenii alpine şi prealpine, adică în cinci cantoane ale confederaţiei elveţiene şi în republicile aliate cu ele, Graubünden şi Wallis. În aceste regiuni, capul familiei, proprietarul funciar, continuă să se bucure încă de condiţii democratice. El are dreptul, în întreg spaţiul statal al republicii, să desemneze autorităţile, să fie ales el însuşi în

cadrul lor şi poate contribui liber la cîrmuirea treburilor comunităţii şi ale regiunii. Expresia politică supremă a acestei libertăţi este comuna rurală, adunarea poporului care deţine dreptul provincial. Cantonul Schwyz fixează, încă de la începutul secolului al XVIII-lea, prin articolul 21 – din cele 26 de *paragrafe ale provinciei*: „Comuna rurală Maien se cuvine să fie puterea cea mai mare şi principe al ţinutului şi să poată pune şi destitui fără nici o condiţie. Iar cine sfătuieşte ori cine ar fi împotrivă cum că comuna rurală ar fi puterea cea mai mare şi principe al ţinutului, putînd să pună şi să destituie fără condiţie, acela să fie lăsat în seama păsării din aer şi să se pună o sută de ducaţi pe capul său; însă conducerii, tribunalului pentru crime şi altor tribunale să le fie lăsat de asemenea dreptul ce aparţine fiecăruia şi să se lase ţăranilor ceea ce este al lor".

Aceasta înseamnă că, pe lîngă Dumnezeu Atotputernicul, în ţinutul Schwyz, care cuprindea locuitorii a paisprezece comune şi văi, toată puterea aparţinea poporului suveran, întrunit în comuna rurală. Orice ţăran, în măsura în care poseda dreptul provincial, reprezenta astfel o parte a suveranităţii şi „se guverna el însuşi". În realitate, articolul 21 este o declaraţie împotriva puterii din ce în ce mai mari a sfaturilor ţării, adică a unui patriciat de mari proprietari, magistraţi şi ofiţeri în soldă. Micul ţăran de la munte care se ocupa cu creşterea vitelor era totuşi – chiar şi atunci cînd stătea mîndru pe propriul său pămînt – puternic dependent economic de „marile hanse", pe care, ce-i drept, obişnuia să le respingă în adunări comunale rurale tumultuoase şi la nevoie să le condamne, ceea ce avea oricum o anumită importanţă pentru recunoaşterea caracterului său liber, de la sine înţeles.

Asemenea drepturi democratice ca ale elveţienilor nu mai avea totuşi nimeni altcineva în toată lumea. Poate doar ţăranii din provinciile Ţărilor de Jos. Cei din satele imperiale izolate erau supuşi împăratului. Toţi ceilalţi ţărani erau subordonaţi, într-un fel oarecare, unui stăpîn direct. Încă din Evul Mediu era valabilă formula: *Nulle terre sans seigneur* – nici un pămînt fără stăpîn. Pămîntul acesta aparţinea fie nobilimii, fie Bisericii, mai tîrziu şi burghezilor, dar înainte de toate statului, adică regelui. Deţinătorului respectiv al unei asemenea puteri trebuia să i se achite un impozit funciar ca dajdie firească. Nuanţele sînt mereu extrem de diferenţiate.

Foarte aproape de poziţia de ţărani liberi – ca elveţienii din Alpi – se aflau cei din comitatul austriac Tirol, din ţinutul Dithmarschen

din Holstein, din Westfalia, Württemberg şi Ţările de Jos, din Suedia, Norvegia şi Islanda. În afară de aceştia, ar mai trebui socotiţi şi acei *yeomen free-holders* englezi, precum şi supuşii oraşelor elveţiene. Totuşi şi aceşti ţărani mai mult sau mai puţin autonomi sînt puţini, fiind pe cale de dispariţie în Europa. Trebuie să reţinem însă că, în general, în vestul Europei – în Franţa, Anglia şi Germania – ţăranul nu este nicidecum iobag, ca în ţările răsăritene – la est de Elba, unde era proprietatea moşierului, aproape ca şi caii şi vacile acestuia; el era legat de pămînt, nefiindu-i îngăduit să plece fără permisiune, iar căsătoriile trebuiau supuse aprobării celui ce stăpînea. Dar şi în acest caz, condiţiile sînt foarte diferite, în funcţie de regiune.

În ce priveşte structura economică, în Europa centrală şi de nord se disting chiaburii cu gospodării mari, cu un venit propriu din întreprindere, apoi ţăranii mijlocaşi, care pot scoate din pămîntul lor atît cît să poată duce o existenţă suportabilă, şi, în fine, ţăranii săraci, care au nevoie de un cîştig suplimentar, dar continuă să stea totuşi pe un pămînt „propriu". Toţi aceştia sînt socotiţi membri ai comunei rurale, care însă, la rîndul ei, nu cuprinde de cele mai multe ori majoritatea locuitorilor. Ţăranii mai înstăriţi şi cei din vechi familii ţărăneşti alcătuiesc acolo un adevărat patriciat sătesc.

De altminteri, foarte mulţi ţărani erau arendaşi. Aceştia puteau fi stăpîni puternici, cam ca acel bunic din partea mamei despre care relatează, în memoriile, sale Carl Schurz, cunoscutul german din America. Acest Heribert Jüssen era arendaşul cetăţii Gracht de lîngă Liblar, în apropiere de Köln:

„Bunicul meu... ajunsese cam la şaizeci de ani la vremea primei mele amintiri. Era un bărbat deosebit de voinic, înalt de peste şase picioare, cu pieptul şi umerii foarte largi. Nu se bucurase de o educaţie deosebită. Putea să citească şi să scrie, dar nu astea erau preocupările sale preferate. Nu prea avea de-a face cu cărţile; în schimb, era un om cu mare autoritate în mijlocul poporului. Oamenii veneau din sat şi din împrejurimi... ca să afle de la el un sfat sau să-i relateze certurile lor.

El era însă şi un agricultor destoinic – priceput, energic şi neobosit. Aflat din zorii zilei cu argaţii pe cîmp, nu numai că-i instruia şi conducea, dar cînd era nevoie le-o lua înainte dîndu-le un bun exemplu în munca mai grea, dimpreună cu ei. Îmi stăruie încă în faţă imaginea sa, aşa cum, potrivit obiceiului, aducea el însuşi primul car de recoltă în hambar, stînd cu biciul în mînă, călare pe unul din

cei trei sau patru cai înhămaţi la car unul după altul. Deseori am auzit spunîndu-se de asemenea că sfatul său în chestiuni de agricultură era foarte căutat şi preţuit de tovarăşii săi de meserie. Fireşte, era rege în casa lui, dar unul care nu era numai ascultat, ci şi iubit şi ale cărui greşeli erau privite ca un fel de necesitate naturală, la care nu se putea schimba nimic.

Bunica mea se găsea, alături de el, într-un contrast remarcabil. Era o femeie măruntă, subţirică, cu o faţă slabă ce fusese cîndva frumoasă; cu o sănătate firavă, cucernică, blîndă, casnică, mereu activă şi plină de griji. Gospodăria pe care o conducea era într-adevăr prea mare ca să-i lase puţin răgaz. La revărsatul zorilor vara şi la lumina lămpii iarna, era în picioare ca să supravegheze ca numeroşii muncitori agricoli, bărbaţi şi femei, să vină la lucru şi să-şi capete gustarea de dimineaţă. Erau aproape două duzini de argaţi şi femei de serviciu, fără să mai socotim şi zilierii chemaţi ocazional".

Lumea ţărănească era una stabilă, străveche, dominată de condiţiile şi capriciile naturii. Totuşi, această lume aparent solidă a început să se clatine în secolul al XVIII-lea, pentru că acum oamenii sperau la o intervenţie în mersul tradiţional al lucrurilor. Era necesar să se scoată mai mult din pămînt. Ciclul lăsat de la Dumnezeu al recoltelor bune şi rele, cei şapte ani graşi şi cei şapte slabi din Vechiul Testament, trebuia să fie supus unei modelări raţionale.

Secolul al XVIII-lea a fost o epocă mai liniştită pentru ţărani. Marile războaie interne – în Franţa, războaiele hughenoţilor, în Germania, catastrofalul Război de 30 de Ani, în Anglia, războiul civil – aparţineau trecutului. Epidemiile erau pe cale să se stingă, iar marile crize de foamete erau mai rare. Oamenii se reîntremau. Frumoasele gospodării ţărăneşti mai stau încă şi astăzi mărturie, în anumite regiuni.

Neîndoielnic, cînd un război traversa un ţinut, lumea trăia din nou mai vechea groază, căci satele nu erau apărate de nici un fel de întărituri. Chiar şi la sfîrşitul secolului, un soldat notează despre campania din Franţa: „În cele din urmă, se dădu ordin ca deocamdată să fie hrăniţi caii şi să se aducă lemne şi paie din satele cele mai apropiate. Grînele se aflau însă, cele mai multe, pe cîmp, pentru că în acest an recoltatul urma să aibă loc mai tîrziu decît de obicei, din cauza ploii necontenite. Hrănirea cailor s-a desfăşurat întocmai după obiceiul duşmanului: s-a tăiat, s-a smuls, s-au călcat în picioare toate grînele în lung şi-n lat şi în mai puţin de un ceas a fost prefăcut

în pustietate un ţinut din care opt sau zece sate trebuia să-şi scoată hrana pe un an întreg".

„În sate, lucrurile se desfăşurau încă şi mai groaznic." Soldaţii trebuiau să aducă lemne şi fîn. „Mai înainte însă de a fi luate aceste lucruri, cei mai mulţi cercetau casele şi tot ce le ieşea mai acătării în cale luau cu ei: pînzeturi, haine, alimente şi alte obiecte de care soldatul poate avea nevoie el însuşi sau măcar le putea vinde comercianţilor. Ceea ce nu folosea nici aşa era sfărîmat sau stricat."

Iar dacă nu era război, era marea supărare cauzată de vînătoarea domnilor. Baronul de Hohberg constată în chip dojenitor, în legătură cu aceasta: „De dreptul exclusiv de vînat se abuzează foarte în zilele noastre, pentru că printr-o excesivă cruţare şi hăituire a vînatului se ruinează şi se micşorează cîmpurile, terenurile şi fineţele sărmanilor care sînt chinuiţi printr-o trudă incredibil de mare şi o pagubă violentă, printr-o veghe zadarnică şi o pustiire dureroasă, zi şi noapte, fiind aruncaţi în ruină şi sărăcie. Ar fi desigur de dorit de aceea ca autoritatea publică creştină să poată modera întru cîtva această deprindere – altminteri îngăduită desigur şi nobilă, dar care e deosebit de scandaloasă prin exagerare –, ca să nu capete aerul că o sălbătăciune le este mai dragă decît un supus şi un creştin de lîngă ei".

Nobilimea trebuia să fie pentru ţărani o pavăză militară, dar demult nu mai reprezenta aşa ceva. Acelaşi Hohberg dă glas unei cerinţe: „Acele bunuri şi moşii sînt fericite, care sînt înzestrate cu numeroşi – dar şi buni, fideli şi înstăriţi – supuşi, mai ales dacă se gospodăresc bine. Dar aceştia trebuie să fie ţinuţi creştineşte şi cum se cuvine, apăraţi în privilegiile lor, folosiţi la primejdie, trebuie să li se acorde, la cerere, dreptul şi dreptatea şi să nu fie împovăraţi contrar vechiului obicei. Cu aceasta este dator un stăpîn în faţa lui Dumnezeu şi a lumii".

Aceste rînduri au fost scrise la sfîrşitul secolului al XVII-lea. În secolul al XVIII-lea, statul trebuia să se îngrijească, bineînţeles din interes, de promovarea şi ridicarea agriculturii, iar preotul de la ţară şi administratorul de moşie trebuia să aibă grijă de situaţia economică şi spirituală a ţăranilor şi să intervină după noi metode, cu sfatul şi cu porunca, în structurile învechite. Secolul al XIX-lea avea să meargă mai departe în acest sens – ţăranii ajunşi acum la maturitate luîndu-şi singuri soarta în mîini.

6. Poporul

Pătura de jos şi grupurile marginale

În vechea ierarhie, „sub" ţăran şi „sub" burghez se afla o mulţime pestriţă de grupuri sociale, care aveau în comun faptul că ori se aflau în slujba păturilor mijlocii sau superioare, ori se situau la margine, respectiv în afara „societăţii". Acesta era „poporul", în sens social; deci nu încă „poporul" în sens naţional, aşa cum vrea să-l preamărească romantismul. Atunci cînd ştim că, cel mai adesea, cu mult mai mult de jumătate dintre locuitorii de la oraş nu aparţineau categoriei burghezilor şi că în sate, de cele mai multe ori, doar o treime poate fi socotită ca făcînd parte dintre adevăraţii ţărani, conchidem că grupul acesta (poporul) alcătuieşte preponderent cea mai mare parte a omenirii; fireşte, şi aici trebuie avute în vedere unele deosebiri regionale. Pentru cei mai mulţi, situaţia însemna înainte de toate lipsa de pămînt şi marea majoritate nu ştiau nici să citească, nici să scrie.

De fapt, fiecare clasă superioară dispune de pătura subordonată corespunzătoare, care o serveşte. Burghezia din oraşe îşi avea servitoarele şi argaţii săi – adesea de origine ţărănească. Maiştrii meşteşugari lucrau cu calfe, care puteau eventual să devină ulterior tot maiştri, iar întreprinzătorii cu muncitori şi cu cei ce lucrau la domiciliul lor. La sate, ţăranul înstărit nu-şi avea numai servitoarele şi argaţii proprii, ci toată pătura rurală de jos îi făcea servicii. Aceştia erau *zilierii*, *ţăranii săraci*, aşa-numiţii *Tauner*. Ei trăiau în locuinţe modeste, deseori mai multe familii sub un acoperiş, avînd în cel mai bun caz puţin teren în locurile cele mai dezavantajoase, în regiuni inundabile sau la margini de păduri, unde pămîntul era neproductiv din punct de vedere agricol. Cărbunarii şi vînzătorii ambulanţi făceau şi ei parte dintre aceştia. Cînd se ducea la recoltat sau la tăiat lemne, ţăranul îşi recruta dintre ei mîna de lucru. Meşteşugul nu era foarte preţuit la ţară, meseriile cele mai fine se găseau la oraş.

Într-o anumită măsură, şi nobilimea îşi are pătura ei subordonată, dacă ne gîndim la nobilimea militară. Ofiţerul provine, în principal, din rîndul nobilimii; soldatul se recrutează din pătura de jos. Secolul al XVIII-lea este mai mult ca oricînd un secol al armatelor de

carieră, al armatelor stabile. Miliţia se demodase de mult şi se mai păstra doar în cîteva ţări, mai ales în Elveţia, care în afară de asta îşi trimitea populaţia mai săracă în servicii străine. În secolul al XVIII-lea, se vorbea despre *jalea soldaţilor*. Slujba era aspră, viaţa de garnizoană monotonă, pedepsele – bătaia la stroi – dezonorante şi îngrozitoare. Existau regimente de elită, în care condiţiile erau mai bune. Elveţienii, de exemplu, se bucurau de un drept disciplinar propriu şi, la regiment, se aflau printre ai lor. Pe dinafară, armatele arătau strălucitor, fiind o desfătare a ochilor pentru nobili şi burghezie. Uniformele elegante, viu colorate, erau o atracţie pentru toate fetele tinere. În oraşele-garnizoană şi în reşedinţe, meseria de soldat era o slujbă ca oricare alta. Plăcerea aventurii era satisfăcută în campanii. În tabără, „soldatul este de obicei vioi şi vesel; cîntă şi face de altfel de toate, ca să-şi petreacă timpul şi să uite de plictiseală". Războaiele veacului al XVIII-lea erau purtate cu un anumit cavalerism. „Messieurs les Anglais, tirez les premiers" – „domnilor englezi, trageţi primii", se zice că au strigat la Fontenoy ofiţerii francezi camarazilor lor englezi. Abstracţie făcînd însă de faptul că această primă salvă a lovit şirul frumos rînduit al unor soldaţi lipsiţi în acel moment de apărare, în uniforme franceze – care ce-i drept puteau fi germani, scoţieni sau elveţieni –, se cunosc unele dări de seamă despre mizeria soldaţilor, de exemplu din timpul retragerii din 1792: „Pînă atunci, eram destul de curaţi la rufărie, dar acum, cînd nu ne mai puteam spăla, cînd chiar şi lenjeria putrezea în raniţă, apăreau la noi, în mod insuportabil, şi nişte vietăţi foarte neplăcute, acea plagă groaznică a soldatului în campanie. Ofiţerii înşişi nu mai puteau scăpa de ele şi învăţau abia acum să cunoască bine întreaga nenorocire a războiului. Nimic nu-i supăra însă mai rău pe oamenii noştri decît diareea, diareea generală şi groaznica dizenterie care îi urma". Un alt raport descrie trupele de mercenari germani transportate în America de Nord: „Viaţa în tabără era destul de rea toamna; mîncarea nu era bună şi era un frig de să te facă să urli şi să-ţi clănţăne dinţii. Batalionul nostru arăta pestriţ, ca o jachetă de arlechin, fiindcă era compus din uniformele tuturor regimentelor. Nu aveam nici steaguri, nici tunuri..."

Situaţia era totodată fără speranţă pentru soldat, în măsura în care avansarea la gradul de ofiţer era, pentru cele mai multe trupe, imposibilă. „Şi aşa a venit, în sfîrşit, vestea păcii, pe care noi tocmai n-o doream: căci tinerii însetaţi de fapte mari nu privesc cu

ochi buni un sfîrşit impus carierei lor. Fusesem amăgit că aş putea deveni ofiţer şi să-mi deschid o carieră. O dată cu pacea, totul se închidea; căci, după vechea noastră aşa-zisă bună ordine, nici un burghez nu putea de obicei să aspire la mai mult decît plutonier, un post de onoare a cărui durată pe toată viaţa nu o prea invidiam. La noi, trebuie să fii nobil sau să ai bani mulţi ca să ajungi cineva în stat; două merite a căror valabilitate filosofică îi sare de îndată în ochi oricărui om raţional. Uneori relaţia şi recomandarea mai puteau face cîte ceva; dar încă şi mai rar era remarcat, din întîmplare, un talent cu adevărat real. În timpul războiului... cînd se caută bărbaţi pentru funcţii şi nu funcţii pentru nişte omuleţi, excepţiile sînt mai frecvente şi atunci, nu rareori, spre marea mînie a spiritului de castă, intervine din nou vechiul drept omenesc, primitiv şi impertinent, cum că fiecare are numai valoarea pe care o are."

Acestea au fost scrise către sfîrşitul secolului şi arată desluşit o reacţie – nu doar a soldatului, ci a păturii de jos în general – la această *veche, aşa-zisă bună ordine*. Cei mai mulţi oameni se resemnau cu soarta de pătură subordonată, lăsîndu-se în voia Domnului.

L-am luat în consideraţie ceva mai în detaliu pe soldat, ca pe un tip special al păturii de jos, reprezentativ pentru celelalte.

O altă categorie – ce se bucură astăzi de o cu totul altă stimă – care trebuie inclusă în pătura de jos este aceea a învăţătorului; nu a profesorului instruit teologic în şcolile latineşti sau în gimnazii, ci a învăţătorului de la ţară. Johann Gottfried Seume, soldatul pe care l-am mai citat, visa să devină învăţător; sfătuitorul lui exclamă: „...fă-te mai degrabă ţesător de pînză; un învăţător la sat e o vietate jalnică... şi începu acum să-mi zugrăvească un tablou înspăimîntător al bieţilor învăţătoraşi din Turingia şi Meissen. Nu m-am lăsat însă oprit şi mi-am zis că fiecare stare îşi are oblăduirea şi liniştea sa".

Scriitorul german Jean Paul descrie, în maniera lui ironică, viaţa de învăţător a bunicului său: „Tatăl meu era fiul directorului de şcoală Johann Richter din Neustadt pe Kulm. Nu se ştie nimic despre el, decît că era în cel mai înalt grad sărac şi cucernic; ...şcoala sa era o închisoare – e adevărat, nu la regim de pîine şi apă, dar totuşi la pîine şi bere; căci mai mult decît acestea două – şi poate ceva mulţumire foarte pioasă – nu dădea un directorat care, deşi era combinat cu postul de cantor şi de organist, nu aducea mai mult de 150 de guldeni anual, fără să se ţină seamă de asocierea leonină a trei funcţii. Şi la acest izvor al foamei, obişnuit în Bayreuth

pentru dascăli, a stat bărbatul acesta timp de 35 de ani şi s-a adăpat. Desigur, ar fi împins lucrurile mai departe, de pildă în sus, spre un pastor de ţară. De cîte ori dascălii îşi schimbă îmbrăcămintea, de exemplu mantaua şcolii cu cea preoţească, ei capătă o masă mai bună, aşa cum viermele de mătase, la orice nouă lepădare a învelişului, capătă o hrană mai bogată – încît, un astfel de om îşi poate împinge mărirea veniturilor, prin înmulţirea muncilor, atît de departe, încît ajunge din urmă un funcţionar de stat, plătit cu jumătate de salar sau cu ajutor de bătrîneţe, ori în general cu o pensie mare, ale cărei cinci linii de note sînt parcurse pînă la capăt de cei norocoşi, prin întreaga partitură a administraţiei financiare, cu toată întreruperea instrumentului".

Lumea artiştilor se mişca, în parte, în afara obişnuitului, dacă nu şi în afara „societăţii". Pictorii şi sculptorii erau meseriaşi cu un talent special şi aveau destul de lucru în acest secol al împodobirii rafinate a castelului şi a casei burgheze. Se ştie doar că oricine căpăta o anumită reputaţie punea să i se picteze portretul.

Muzicienii îşi găseau locul la curţi, în serviciile bisericeşti şi în cele nobile – chiar dacă era una foarte sărăcăcioasă, în dubla funcţie de slujitor şi muzician. Posibilităţile s-au lărgit totuşi, deoarece şi cercurile burgheze au început să se intereseze de concerte. La Londra, de exemplu, înfloreau tipografiile muzicale şi construcţia de instrumente. Concertele erau publice şi accesibile oricui. Publicul ce inunda marile săli ale oraşului era de o mai largă extracţie decît în alte părţi. Joseph Haydn, foarte iubit şi respectat în Londra anilor nouăzeci, notează în jurnalul său despre ultimul concert: „În seara asta am făcut patru mii de guldeni. Aşa ceva se poate face numai în Anglia".

Actorii puteau ajunge, în reşedinţe, la mare vază şi bogăţie. Am cunoscut-o pe acea Perricholi. Micii principi germani aduceau bucuroşi actriţe pariziene la curţile lor, unde erau bine răsplătite ca metrese şi unde puteau juca mai departe un rol, precum acea Clairon – începînd din anii cincizeci, una dintre cele mai mari actriţe din Paris – care a jucat mai mult la curtea margrafului de Ansbach, ca „prietenă maternă" a marchizului Carl Alexander, într-un sens absolut pozitiv pentru ţară. Mai erau însă şi trupele ambulante, cu destinele lor ciudate – consemnate în *Wilhelm Meister* al lui Goethe. Şi treptele coborau pînă la saltimbanci şi cîntăreţii de bîlci, pînă la muzicanţii de pe stradă şi la băieţii savoiarzi, care şi-au jucat rolul ca să aducă în acest secol tuturor straturilor sociale bucurie, satisfacţie şi variaţie.

O lume nerecunoscătoare i-a împins totuşi la marginea societăţii, iar unii dintre luminiştii mai riguroşi au alungat *măscăriciul* de pe scenă, introducînd astfel o separaţie socială în lumea artistică.

Nici din vreo vină, nici din alegere proprie, de cele mai multe ori grupuri etnice şi religioase se aflau la marginea acestei societăţi. În multe ţări protestante, mai existau încă, în taină, urmaşi ai anabaptiştilor şi forme noi de sectarism : tot într-ascuns existau şi evanghelicii din Franţa catolică şi din landurile catolice ale Austriei. Secolul al XVIII-lea a devenit mai tolerant în această direcţie, dar asemenea grupuri n-au fost incluse în societate. La sfîrşitul secolului, evenimentele au luat iarăşi o turnură mai dură. De fapt, acele grupuri nu se puteau mişca liber decît în Ţările de Jos, în Anglia şi în coloniile ei. Aici s-au refugiat, din cauza religiei, hughenoţii, valdezii, cei din Salzburg, fraţii boemieni : oameni care înainte de a fi alungaţi avuseseră o existenţă normală, iar acum trebuiau să guste soarta emigranţilor.

Ca şi mai înainte, erau discriminaţi acum, fireşte, etnic şi religios, evreii, chiar şi acolo unde erau încă toleraţi, în ghetoul de variate formule. Luminismul postula însă şi făcea posibilă emanciparea.

Ar fi de menţionat apoi, ca un alt grup etnic, ţiganii care, cutreierînd, umblînd din casă în casă şi furînd, au adus o notă deosebit de pitorească în cursul secolului.

Furturile ţiganilor erau încă, relativ, incapabile să facă rău. Veacul cunoaşte însă şi tîlhari, şi hoţi de drumul mare – acel *highwayman* în Anglia ori brigandul din Abruzzi. Şi Spania trecea drept nesigură : „Despre poliţia acestui regat, atît în oraşe, cît şi la ţară, nu se pot spune desigur, pînă acum, multe lucruri extraordinare... Siguranţa locuitorilor este aici... în mod vizibil micşorată şi hoţiile la drumul mare există încă din plin la ţară". Caleaşca răsturnată şi prădată constituia un subiect popular al romanelor timpului şi hoţul ca erou romantic se bucură de o mare vază, pînă la acel Tommaso Rinaldini, rămas cunoscut pînă azi prin romanul lui Christian Aug Vulpius, *Rinaldo Rinaldini*, drept *cel mai îndrăzneţ hoţ*. Despre el se cîntă : „Ascuns adînc în străfundurile întunecoase ale sălbăticiei, în peşteri... între ziduri înalte, neguroase" – acolo locuieşte Rinaldini, în vechea sa cetate de stînci, de unde face nesigur statul papal.

Cel care nu se amesteca printre hoţi şi pungaşi aparţinea cerşetorilor. Dintotdeauna au existat cerşetori. Sărăcia era prevăzută biblic, ca să zicem aşa. Pînă atunci, problema aceasta fusese rezolvată prin

caritatea creştină. Sfîntul Martin îşi împărţise mantaua cu cerşetorul. Cel căruia Dumnezeu îi dăduse posibilităţi de trai îndestulătoare era dator să împartă în chip potrivit cu săracul; în chip potrivit înseamnă că trebuia să facă pomană. Lucrul acesta era valabil pentru rege ca şi pentru ţăran. În afară de asta, Biserica romano-catolică avea ordinele ei de călugări cerşetori care – cerşind ei înşişi – se ocupau, mai ales în condiţiile oraşului, de asistenţa săracilor. Tradiţia franciscano-dominicană a fost continuată, începînd din secolul al XVI-lea, de către capucini sau de către noi ordine, precum lazariştii şi vincetinele, la care misiunea obştească se asocia cu cea de asistenţă socială.

Reforma încercase să se dezbare de ideea pură a pomanei. Desigur, pomana a fost cerută mai departe de la cei înstăriţi; dar trebuia să se facă ordine în ce priveşte condiţiile. În special la reformaţi, se făcea deosebire acum între săracii „demni" şi cei „nedemni". Pomana nu mai trebuia dată orbeşte, ci bine ţintit. Comunităţile bisericeşti trebuiau să organizeze sekelul săracilor: trebuiau ridicate nişte dări propriu-zise ale comunităţilor pentru săraci. Pe lîngă asta, voiau să biruie sărăcia încă atunci de la sine înţeleasă, dorind să-i educe pe săraci în vederea muncii. Cine nu lucra nu se cuvenea nici să mai mănînce, cum se spunea în Vechiul Testament. Sărăcia nu mai reprezenta un ideal creştin.

Secolul al XVIII-lea se confruntase cu problema sărăciei, deoarece populaţia se înmulţea şi lumea nu mai voia să accepte pasiv această chestiune ca pe o realitate de nezdruncinat. Un pastor din Berna răspundea la o întrebare de concurs a societăţii economice berneze despre cerşit cu următoarea judecată: „Căci acolo unde mania cerşitului şi adevărata cerşetorie devin obişnuite, acolo este sărăcie, fiindcă orice străduinţă, orice poftă de muncă şi orice silinţă de a cîştiga ceva în mod legitim sînt înăbuşite şi reduse; dimpotrivă, sînt nutrite şi cultivate lenea şi trîndăvia. Lucrurile se petrec de obicei cu cel ce ajunge să cerşească la fel ca şi cu cel ce cîştigă prin jocuri de noroc: ceea ce a cîştigat cu uşurinţă este şi uşor risipit, iar din toate acestea decurge în mod necesar sărăcia".

Aceste lucruri sînt gîndite zwinglist-calvinist. Cerşitul împiedică *sîrguinţa* şi *dorinţa de muncă*. Nu mai este de ajuns să împarţi şi să certifici *milosteniile*, pentru ca „săracul" să fie „vrednic" de pomană.

Şi nici nu mai este suficient să-i izgoneşti pe săraci şi să-i alungi în alte comunităţi, să-i împingi dincolo de graniţele ţării.

Muncitorimea

O dată cu industrializarea din ce în ce mai puternică, s-a conturat, mai ales în ţări ca Anglia, Franţa, Ţările de Jos, Germania şi Elveţia, o nouă pătură, a celor ce lucrau la domiciliu şi a lucrătorilor zilieri. Întrucît – aşa cum am văzut – mica industrie nu mai putea satisface singură necesităţile societăţii, s-a recurs la rezervele de populaţie, mai exact la acele pături sărace, care nu aveau mijloace suficiente de întreţinere nici la oraş, nici la ţară şi care erau bucuroase de orice muncă ce le uşura existenţa. *Negustorii*, comercianţii de textile, puteau astfel să-şi producă ieftin partea mai simplă a mărfurilor lor. Moşierii i-au obligat, ocazional, pe supuşii de pe proprietatea lor să presteze un lucru manual, adică munca de fabrică. Fabricanţii de ceasuri produceau la ţară unele componente izolate. Deseori însă introducerea lucrului la domiciliu intervenea din motive umanitare – ca, de exemplu, atunci cînd diaconul Heidegger, din cantonul elveţian Glarus, sau pastorul Oberlin din Steintal, din Alsacia, au creat, împreună cu industriaşii de la oraş, pentru populaţia săracă din ţinuturile îndepărtate, posibilitatea unui nou cîştig. Pînă atunci, oamenii nu se puteau sustrage destinului sumbru de ţărani săraci şi de zilieri decît prin emigrare sau prin servicii militare, pe timp de război.

Lucrătorii la domiciliu se recrutau în principal din păturile de jos de la ţară, dintre *ţăranii săraci* şi *clăcaşi*. Aceştia practicau ţesutul şi torsul, fie pe lîngă modesta lor activitate în slujba economiei ţărăneşti, fie trăind exclusiv din munca industrială.

Johann Wolfgang Goethe aduce vorba despre această muncă industrială în cartea a treia din *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister*, cu ocazia unei vizite într-un ţinut în care locuiau muncitori la domiciliu. „Intrînd în diferite case, am găsit prilejul să mă dedau vechii mele slăbiciuni şi să mă informez despre tehnica torsului. Am fost atent la nişte copii care se îndeletniceau, grijulii şi harnici, să scarmene ghemotoacele de bumbac şi să îndepărteze seminţele şi aşchiile de fructele uscate, pe lîngă alte impurităţi: ei numesc aceasta a alege. Am întrebat dacă era numai treaba copiilor, dar am aflat că era făcută şi de bărbaţi şi de fraţi". De la munca de la sine înţeleasă a copiilor, se trece la adulţi: „Torcătoare vînjoase mi-au atras apoi atenţia asupra lor, cum se şi cuvine... Filatoarea stă în faţa

roţii, nu prea sus; mai multe dintre ele o ţin nemişcată peste picioarele încrucişate, altele numai cu piciorul drept, ducîndu-l pe stîngul înapoi. Cu mîna dreaptă învîrte discul şi întinde braţul cît de sus şi de departe poate ajunge, gest din care rezultă nişte mişcări frumoase şi se distinge o siluetă mlădioasă printr-o răsucire graţioasă a corpului, precum şi plinătatea rotunjită a braţelor; mai ales postura în ultimul mod de toarcere produce un contrast foarte pictural, aşa încît cele mai frumoase doamne ale noastre n-ar trebui să se teamă că pierd din atracţie şi drăgălăşenie, dacă ar vrea cîndva să mînuiască roţi de tors în locul ghitarei.

Într-o asemenea ambianţă, pătrundeau în mine cu forţă noi sentimente proprii; roţile zbîrnîitoare au o anumită elocvenţă, fetele cîntă psalmi şi, cu toate că mai rar, şi alte cîntece.

În acest timp, sticleţi şi scatii ciripesc în cuşti, şi nu s-ar putea găsi uşor un tablou de viaţă mai activă decît într-o odaie în care lucrează mai multe torcătoare".

Pe Goethe îl interesează îndeosebi latura tehnică a lucrului la domiciliu şi el priveşte întregul proces cu o plăcere de origine estetică şi, în orice caz, folclorică. Nici latura distractivă nu-i scapă. Aceasta putea avea de asemenea un aspect religios. În astfel de cercuri, te regăseai în comunităţi de înălţare sufletească şi religioasă, deoarece clerul bisericilor de la ţară ţinea de obicei mai curînd cu ţăranii, care corespundeau modelelor de mult deprinse, biblice. Ţesătorii aveau timp destul, în vremea lucrului, să stea pe gînduri şi să mediteze, chiar să citească şi să povestească. Tipul lor era mai plin de mişcare decît acela al ţăranilor ce stăteau toată ziua în casă. Ca provenienţă însă, ei erau oameni săraci şi cîştigul lor se topea adesea pe un lux modest ce aparţinuse pînă acum cel mult fiilor şi fiicelor de ţărani bogaţi. Erau socotiţi de obicei uşuratici, căci se sustrăgeau regulilor ferme ale moralei şi disciplinei ţărăneşti. Ceea ce nu descrie curteanul de la Weimar este nenorocirea ce se putea abate periodic asupra păturii lucrătorilor la domiciliu, neasigurată împotriva crizelor, de exemplu cînd se prăbuşea o piaţă mondială şi cînd trebuiau să se întoarcă iar la existenţa apăsătoare obişnuită a păturii ţărăneşti celei mai de jos, ori chiar la sărăcie şi la cerşit.

Goethe îl pune pe un ţesător bătrîn să vorbească despre o altă primejdie ameninţătoare: „Căci nu trebuia tăgăduit că maşinismul se dezvolta tot mai puternic în ţară, ameninţînd mîinile harnice, încetul cu încetul, cu lipsa de activitate". Fabrica – *manufactura* – se

ridica tot mai mult spre sfîrşitul secolului şi o dată cu ea creştea concentrarea muncitorilor în clădirea fabricii, cu condiţiile sale mai aspre, cu disciplinarea sa socială. Avea să se ajungă în curînd la distrugerea unor fabrici în Anglia, la ridicarea neputincioasă şi disperată a lucrătorilor la domiciliu contra acestei noi forme mai eficiente a muncii industriale.

Rudolf Vierhaus spune, în încheiere, despre *cei care practică mica industrie de la ţară şi lucrările de manufactură*: „Guvernele, precum şi scriitorii luminaţi ai secolului al XVIII-lea, vedeau în manufactură un mijloc eficace de progres economic, de restrîngere a sărăciei şi a şomajului populaţiei, precum şi de împiedicare a decăderii sale. Aşteptarea aceasta s-a împlinit totuşi numai în anumite condiţii şi printr-un lung proces de deprindere şi învăţare care se îmbina cu industrializarea pe scară mai largă şi cu producţia de fabrică, ce pretindea mari costuri sociale. Sărăcia păturii celei mai de jos nu a fost înlăturată în secolul al XVIII-lea prin munca la domiciliu şi manufactură, dar fără ele ar fi fost şi mai mare"[12].

O dată cu lucrătorii la domiciliu şi manufacturieri s-a născut, în secolul al XVIII-lea, o adevărată nouă clasă, ce s-a ridicat din ţărănime. Ca urmare a ordinii sociale, încă solidă totuşi, existau puţine posibilităţi de ascensiune pentru această clasă, cu excepţia celei de intermediar, a omului de legătură cu negustorul din oraş, care aducea şi ducea înapoi marfa. Cînd – mai tîrziu, în secolul al XIX-lea – au căzut, cel puţin oficial, barierele de breaslă şi de stare socială, acest lucrător a putut să se ridice el însuşi la categoria de fabricant. A devenit cu putinţă trecerea la alte profesiuni, precum şi apariţia muncitorimii secolelor al XIX-lea şi XX, cu puternica ei forţă explozivă, politică şi socială.

III

Europa şi statele sale

1. Desfăşurarea evenimentelor

Secolul al XVIII-lea debutează cu un mare război. Acesta a avut drept cauză succesiunea la tronul Spaniei, pe care o revendicau atît regele francez Ludovic al XIV-lea, cît şi împăratul habsburgic, pentru a păstra în Spania linii colaterale ale casei lor, respectiv pentru a instala unele noi. Fusese nevoie să se aştepte decenii întregi moartea bolnăviciosului rege Carol al II-lea. A început apoi lupta – aproape toţi împotriva Franţei superputernice. Marea Britanie şi Austria au repurtat în cele din urmă victoria, datorită excelenţilor lor comandanţi de oşti, ducele de Marlborough şi prinţul Eugen. În acelaşi timp, se desfăşura războiul din nord al regelui suedez, al aventurosului Carol al XII-lea împotriva vecinilor săi. Încheierea păcilor a dus la echilibru, la acea *balance* care avea să marcheze secolul, chiar dacă aveau să mai aibă loc încă multe războaie de succesiune.

Privind în urmă, lucrurile se prezentau pentru oamenii din acele zile astfel: pentru ei, desigur, minunata salvare a Vienei, în 1683, din împresurarea turcilor era începutul unor vremuri mai bune. A trecut războiul de succesiune pentru Spania şi Ludovic al XIV-lea a murit după înfrîngerea armatelor sale atît de strălucite. Aventurile impulsivului rege suedez şi-au găsit sfîrşitul cînd o ghiulea l-a lovit mortal în faţa cetăţii Frederikshald. Pe urmă, puterile s-au luat la ceartă pentru succesiunea poloneză şi cea austriacă şi a început ascensiunea rapidă a Prusiei, sub „marele" său rege Frederic al II-lea.

O istorie dintr-un almanah din Germania de sud, de la începutul secolului al XIX-lea, descria desfăşurarea ulterioară a lucrurilor în lume: „Între acestea, oraşul Lisabona din Portugalia a fost distrus de un cutremur, Războiul de 7 Ani s-a terminat, împăratul Franz I a

murit, Ordinul Iezuiţilor a fost desfiinţat şi Polonia împărţită, iar împărăteasa Maria Tereza a murit şi Struensee a fost executat; America a devenit liberă, iar forţele reunite ale francezilor şi spaniolilor nu au putut cuceri Gibraltarul. Turcii l-au închis pe generalul Stein în peştera veteranilor din Ungaria şi a murit şi împăratul Iosif. Regele Gustav al Suediei a cucerit Finlanda de la ruşi; au început Revoluţia Franceză şi îndelungatul război, iar împăratul Leopold al II-lea a intrat de asemenea în mormînt. Napoleon a cucerit Prusia şi englezii au bombardat Copenhaga..."[1].

Povestirea de faţă seamănă cu un dans al morţilor din vechiul regim, al cărui început îl face cutremurul de la Lisabona, un eveniment care a lovit în nervul său vital secolul acesta încrezător în viitor şi optimist.

Expunerea de almanah pe care am amintit-o redă în mare grabă istoria evenimentelor secolului al XVIII-lea. Un talmeş-balmeş de învrăjbiri pentru succesiune, decisă pe calea armelor în războaie internaţionale – războaie purtate pe uscat cu bine intsruitele şiruri ale armatelor de carieră, cu semnale din tobe şi trompete, cu comenzi de retragere la timp şi cu noi realinieri, sau pe mare, cu fregatele înarmate cu tunuri şi cu tactica disciplinată a pînzelor şi a cîrmelor, aşa cum o prezintă cîntecul marinăresc francez *Au trente-et-un du mois d'août*, din 31 august al unui an oarecare de război pe mare: în ziua aceea, s-a zărit o fregată engleză îndreptîndu-se cu toate pînzele sus spre Bordeaux. O corabie franceză de tip *Corsaire* – prevăzută doar cu şase tunuri – izbuteşte totuşi, după o manevră îndeplinită exact, să atace corabia engleză „proastă şi greoaie", care era prevăzută cu nu mai puţin de treizeci şi şase de tunuri, cu securi, grenade, cu cazmale, săbii şi flinte. Refrenul trufaş care încheie de fiecare dată strofele ce redau toate fazele tacticii pînzelor şi cîrmei sună aşa:

„Buvons un coup, la-la, buvons-en deux
A la santé des amoureux,
A la santé du roi de France
Et merde pour le roi d'Angleterre,
Qui nous a déclaré la guerre"[20].

(„Să bem o-nghiţitură, la-la, să bem două,/ În sănătatea celor îndrăgostiţi,/ În sănătatea regelui Franţei/ Şi scîrnă pentru regele Angliei,/ Care ne-a declarat război.")

În aceste războaie pe mare şi pe uscat au existat victorii şi înfrîngeri de ambele părţi, dar la sfîrşit se încheia o pace festivă, cu delegaţii reciproce şi un ceremonial străvechi. Pentru că se credea în echilibrul puterilor, anumite ţări erau mutate cu uşurinţă pe harta politică ; de exemplu, după războiul de succesiune din Polonia, din 1733 pînă în 1735, decis pe calea armelor în Italia şi pe Rin, regele Poloniei a fost „mutat" în ducatul Lotharingia, iar ducele de Lotharingia de pînă atunci – în marele ducat al Toscanei, deoarece vechea dinastie a Medicilor dispăruse acolo tocmai la timp. Oamenii se jucau cu virtute cu regulile feudale monarhice stabilite de mult şi, după Războiul de 7 Ani, s-a dăruit Europei o perioadă de pace de aproape treizeci de ani.

Istoria evenimentelor este încîlcită şi variată. Ea este treaba ministerelor care îşi pun în joc armatele sau banii în sensul potrivit, în interesul caselor regale sau/şi al puterii lor comerciale ori militare.

Povestirea din almanahul citat încheie parcurgerea istoriei evenimentelor cu următoarele cuvinte : „... şi plugarii semănau şi secerau. Morarul măcina şi fierarii băteau cu ciocanele, iar minerii săpau după vinele de metal din atelierul lor subpămîntean". Istoricii francezi denumesc aceasta prin expresia *histoire de longue durée*, istoria de lungă durată, acea istorie în care politica, războaiele, deplasările ţărilor sînt numai evenimente momentane – chiar dacă îngrozitoare, ca un cutremur –, în timp ce evoluţiile economice şi sociale îşi continuă mersul lor liniştit fără să facă mare vîlvă.

2. Monarhiile îmbătrînite şi republicile

Europa era o unitate sau era fărîmiţată fără speranţă ? Răspunsul la această întrebare îl dă luministul italian Carlantonio Pilati prin anii şaptezeci, după ce călătorise prin diverse ţări :

„Cei care se zoresc numai să treacă dintr-o ţară într-alta cu greu află deosebiri importante între diferitele ţinuturi ale Europei. Ei cred că găsesc peste tot o mare uniformitate şi-şi închipuie că-i pot convinge pe cititori despre asta. Dar se înşală în mod grosolan. Dacă există unele lucruri care apropie diferitele ţări europene, ca de pildă aceeaşi morală, aceleaşi convingeri religioase fundamentale, aceleaşi principii ale legislaţiei, totuşi caracterul, pasiunile, gustul,

modul de viaţă şi moravurile dau la iveală deosebiri hotărîtoare, în cadrul aceleiaşi naţiuni: clima, mîncatul şi băutul, felul ţării, anumite principii religioase, anumite maxime ale modului de guvernare, în sfîrşit, o legislaţie mai mult sau mai puţin perfectă, mai mult sau mai puţin potrivită pentru o naţiune, mai puţin convenabilă pentru alta" [3].

Un bilanţ similar găsim la sfîrşitul unei foi volante care circula în 1785 sub titlul „Barometru politic":

„Portugalia cere toate,
Spania îşi procură toate,
Napoli participă la toate,
Parma se împacă cu toate,
Veneţia tace la toate,
Genova rîde de toate,
Sardinia veghează la toate,
Anglia ajută la toate,
Franţa se amestecă în toate,
Elveţia le comentează pe toate,
De Rusia se tem toate,
Germania le maimuţăreşte pe toate,
Suedia îşi reaminteşte toate,
Danemarca le-ndură pe toate,
Polonia le pierde pe toate,
Prusia le unelteşte pe toate,
Turcul se miră de toate,
Sfîntul Imperiu le crede pe toate,
Împăratul arată plăcere la toate,
Papa le-ngăduie pe toate,
Alandala merg toate,
Vino, Doamne, şi-ndură-te de toate,
Altminteri vine dracul şi le ia pe toate"[4].

Acest barometru politic a apărut la doi ani după ce Pacea de la Versailles pusese capăt lungului război ce se purtase pentru independenţa coloniilor engleze din America de Nord. Nu se ştia deocamdată că patru ani mai tîrziu aveau să se dezlănţuie în Franţa evenimentele revoluţionare ce s-au încheiat, după 1792, cu un război mondial în care „dracul" – cum îl numea cu plăcere lumea regilor şi a nobilimii pe Napoleon Bonaparte – avea să ia aproape totul.

Portugalia cere toate. Aceasta indică desigur strînsa legătură în care intrase, din 1703, Portugalia cu Marea Britanie, pentru a se

apăra de intervenţia Spaniei, devenită bourbonică. Ambele doreau asigurarea imperiului colonial portughez în faţa intervenţiei spaniole, adică franceze, apărarea Braziliei şi a coastelor Africii şi Indiei. În felul acesta, Portugalia a stat liniştită, pentru ca apoi să facă din nou să se vorbească despre ea cînd toată puterea a trecut în mîinile primului ministru, marchizul de Pombal, cel care a început o temeinică şi consistentă modernizare, de la suspendarea Ordinului Iezuiţilor pînă la desfiinţarea sclaviei. După mai bine de douăzeci de ani de guvernare, el a fost nedorit de noul rege Pedro al III-lea. Ţara a rămas săracă, pentru că banii din colonii ajungeau la curte, la nobilime şi la negustorii străini. Portugalia va rămîne, pentru viitor, la bunăvoinţa Marii Britanii şi a Spaniei.

Spania îşi procură toate. Această procurare a tuturor lucrurilor se referă, desigur, la situaţia de moment, din 1785. Spania recîştigase poziţii pierdute, graţie angajării sale în eliberarea Americii de Nord, îşi clarificase diferendele cu Portugalia în America Latină îşi încheiase cu ea un tratat comercial la care participa şi Franţa. În Marea Mediterană, se afla în bună înţelegere cu Turcia. Bourbonii care guvernau îşi orientau politica mai mult sau mai puţin după Franţa, ceea ce însemna şi luminism, adică centralizare în stil francez. Luminism de sus în jos, într-o ţară marcată cu desăvîrşire de catolicism şi Contrareformă, în care, la începutul secolului, stilul bisericesc baroc, puternic dezvoltat, se transformase de fapt brusc în *churriguerism*. La sfîrşitul secolului, Goya a introdus, într-adevăr, un stil violent realist în Spania artistică. Cea mai mare parte a Americii Latine era încă supusă Spaniei – viceregii şi arhiepiscopii spanioli, din Mexic pînă în Peru, erau controlaţi de Consiliul Indiilor de la Madrid. Marile societăţi comerciale profitau ca şi mai înainte de bogăţia coloniilor – un dezechilibru ce devenea din ce în ce mai sensibil. Creolii, acei băştinaşi de provenienţă spaniolă care începeau să viseze la încetarea controlului spaniol, continuau să aibă bătaie de cap cu supunerea indienilor.

Celor două monarhii iberice le urmează statele din Italia. Italia este o noţiune culturală şi una geografică. Amintirile măreţiei romane şi ale strălucirii Renaşterii – încep săpăturile de la Pompei – întreţin încă o anumită unitate, o anumită mîndrie. Datorită faptului că Italia nu era centralizată, este garantată o anumită pluralitate culturală. Un italian înţelept remarcă atunci: „Ţinutul acesta are avantaje în faţa altor ţări care posedă numai o singură capitală. În

acele ţări, metropola decide asupra orientării cunoaşterii şi a modului de gîndire. Ea reuşeşte să-i facă pe locuitorii de orice categorie socială să se supună aceleiaşi educaţii şi să gîndească la fel ca ea. Dar fiindcă Italia este împărţită în diverse state, ea are şi capitale diferite. În felul acesta, modul de gîndire, alegerea obiectelor cunoaşterii şi gustul în ştiinţe şi arte este mai felurit şi mai variat colorat"[5].

Politic, statele italiene cad permanent jertfă intereselor succesiunilor dinastice şi, înainte de toate, în fiecare război de cabinet, trupele austriece sau cele franceze îşi organizează trecerea pe acolo. Italia superioară este, împreună cu Flandra, cîmpul de bătălie al Europei. Foaia volantă caracterizează situaţia corect:

Napoli participă la toate, întrucît monarhia hispano-bourbonă a celor două Sicilii, ca şi alte monarhii catolice, trece atît prin reforma luministă, cît şi prin reacţiunea care i-a urmat.

Parma se împacă cu toate, deoarece, înghesuită între Sardinia, Piemont, Republica Genova şi austriacul Milano, nu are alte posibilităţi; aparţinînd din 1749 dreptului de secundogenitură hispano-bourbonă, ea trăieşte, o dată cu Napoleon, reforma şi reacţiunea.

Sardinia veghează la toate, adică, avînd o monarhie legată de popor, dar inamică a culturii, Sardinia-Piemontul îşi pîndeşte vecinii mai slabi. Din 1748, a putut să-şi mute graniţele în apropiere de Milano, iar în 1782 îşi dă concursul la umilirea de mult urîtei Republici a Genevei, deoarece mai dispune încă de Savoia vorbitoare de limbă franceză. Graniţa sa de vest e pe Ron.

Foaia volantă uită marele ducat *Toscana*, căruia i s-ar putea aplica o formulă precum *le încearcă pe toate*, dacă ne gîndim la reforma luministă remarcabilă, sub marele duce Peter Leopold şi ministrul său, Rosenberg-Orsini. Toscana se află din 1735 – cînd s-au stins Medicii – sub Lotharingia şi este astfel supusă Austriei Habsburgilor.

Lipsesc, în fine, încă două state italiene mai mici. Pe de o parte, ducatul *Modena*, căruia i s-ar putea aplica, la fel ca şi Parmei, formula *se împacă cu toate*, deoarece – guvernată în continuare patriarhal de dinastia locală de Este –, întocmai ca şi Parma, trebuie să se descurce cu abilitate între puterile Austriei şi ale Franţei.

Pe de altă parte, *Republica Lucca*. În acest caz, ar fi de transpus cele declarate despre Veneţia: *tace la toate*, întrucît mica republică se pricepe în chip înţelept şi măsurat, în deplină tăcere, să facă ceea ce, de altfel, nici o republică nu se îndură să facă – să lărgească baza de guvernare a aristocraţiei prin crearea unor noi nobili.

Cealaltă republică, *Genova, rîde de toate*. Aici lumea e indiferentă faţă de Biserică, luminată de francmasoni şi mai poate păstra încă fîşia de coastă ligurică, după ce a cedat Corsica Franţei: Corsica, unde tatăl şi fiul, Giacinto şi Pasquale Paoli, luptau zadarnic pentru independenţa insulei lor.

Cea de-a treia republică este Veneţia. *Veneţia tace la toate*. Este vorba de tăcerea statului care continuă să se poată înveşmînta mîndru în măreţia sa. Chiar dacă a pierdut, în secolul al XVII-lea, Creta şi Peloponezul, continuă să controleze coasta Adriaticei din Insulele Ionice şi posedă *terra ferma* de la Friuli pînă la lacul Como. Încă pe la începutul secolului – cînd Creta a fost smulsă înapoi, pentru scurt timp –, această victorie a fost sărbătorită prin *Juditha triumphans* a lui Vivaldi. De aici înainte, Veneţia se poate ţine departe de războaie printr-o neutralitate înţeleaptă, promovînd reforme moderate. Canaletto şi Guardi încă mai menţin prin picturile lor grandioasa cultură a unei aristocraţii solidare.

Nu trebuie uitat statul papal, care se întinde de-a curmezişul peste Italia de mijloc, între Marea Mediterană şi Adriatica. *Papa le-ngăduie pe toate* este un adevăr valabil nu numai pentru politica bisericească catolică a unor monarhi luminaţi, ci şi pentru un stat în care „agricultura este neglijată, o suprafaţă uriaşă zace în paragină şi o alta e doar mlaştină, pe care nimănui nu-i dă prin cap s-o secе"[6].

Foaia volantă dă, în cele ce urmează, *situaţia barometrică* de la nord de Alpi şi sare din Sardinia imediat în Anglia.

Anglia ajută la toate: chiar dacă tocmai a pierdut cele 13 colonii, ea se află într-o ascensiune neabătută. Acasă se înfăptuieşte industrializarea, iar negustorii britanici se îngrijesc ca *Britannia* să stăpînească mările. Mîndră naţiune, care a scos la lumină, prin Newton, legile naturii ascunse pînă atunci, care a creat prin Glorioasa revoluţie nesîngeroasă prima monarhie constituţională, care prin *The Bill of Rights* a făcut din drepturile cetăţeanului o lege a ţării, care a vrut o dată cu *Toleration Act* să pună capăt persecuţiilor pentru credinţă şi care, cu trupele ducelui de Marlborourgh, a pus stavilă superputerii reacţionare a unui Ludovic al XIV-lea; căreia i se atribuie monopolul acelui *common sense*, al *minţii lucide sănătoase*, şi de unde cele mai remarcabile invenţii sînt transferate în Europa! Nu avem voie să uităm *regatul Scoţiei* care, ce-i drept, este integrat acum în *Regatul Unit*, dar care produce o şcoală filosofică proprie. Numai *Irlanda* e în decădere, căci de teama răscoalelor catolice ale

partizanilor stuarţilor împotriva guvernării protestante a celor de Hanovra, domneşte intoleranţa.

Franţa se amestecă în toate, fie în Europa, fie în colonii, chiar dacă este puţin norocoasă sub regimul de metrese ale lui Ludovic al XV-lea. Dar cu un noroc cu totul deosebit se amestecă în mişcarea luminismului, care la început era mai mult englezească. Prin cuvînt şi prin scris, Parisul devine centrul necontestat al internaţionalei *république des lettres*: „Limba franceză a devenit aproape limba universală", constată Voltaire, între altele şi pentru faptul că „este mai potrivită decît engleza pentru a exprima clar ideile".

Elveţia le comentează pe toate, pentru că din ea provine o bogată literatură de un tip moderat-luminist, în limbile germană şi franceză – ocazional şi în italiană. Ea glosează şi comentează fiindcă se află într-o neutralitate mai mult sau mai puţin confortabilă, între marile puteri ale Franţei şi Austriei, nu are nevoie să se angajeze şi, din 1536, nu a mai cunoscut pe teritoriul său vreun război european. Trece drept ţara interesantă a unor republici libere, este înstărită şi nu mai produce doar brînzeturi, ci şi textile şi ceasuri.

La nord de Alpi, singura republică independentă este, alături de Elveţia, republica *Ţărilor de Jos Unite*, care este însă uitată în foaia volantă. Ei i s-ar putea aplica *îşi reaminteşte toate* sau *le îndură pe toate*. Puternica dezvoltare economică, politică şi spirituală din veacul al XVII-lea a rămas în urmă. Şi în curînd acest sistem de republici cade jertfă intervenţiei prusace în favoarea guvernatorului general şi în defavoarea vechii libertăţi patriotice. Rămîne totuşi valabilă zicala „der Reiche Mann in Amsterdam" (bărbatul bogat din Amsterdam), în spatele căruia se află încă un imperiu colonial, răspîndit în toate părţile lumii.

Germania le maimuţăreşte pe toate, deoarece în viaţa de la curte, ca şi în literatură, continuă să imite cu plăcere modele franceze sau englezeşti şi de-abia începe să vorbească timid despre *spiritul naţional german*. Germania este în continuare *Sfîntul Imperiu Roman de Naţiune Germană*. Nu e un stat în sensul monarhiei moderne ori chiar naţionale, ci este o naţiune-cadru medievală. *Imperiul* îl mai formau de fapt doar acele multe state mici şi foarte mici, prinse între Franţa, Prusia şi Austria, principate laice şi clericale, teritorii ale unor cavaleri şi oraşe imperiale. Cînd foaia volantă spune *Sfîntul Imperiu le crede pe toate*, aceasta nu-i decît o repetare a lui *le maimuţăreşte pe toate*. Imperiul era încă traumatizat după perioada

Războiului de 30 de Ani şi după agresiunile franceze care i-au urmat. Sub raport confesional, se prezenta multiform: luterani în majoritate, calvinişti ca minoritate şi mulţi romano-catolici. Foaia volantă trece însă cu vederea prosperitatea economică şi culturală din multe principate – nu numai din Weimarul lui Goethe – şi din unele oraşe – nu numai din Hamburgul lui Lessing. Germania este plină de forţe aţipite, care se trezesc treptat, în lumea sa culturală foarte diferenţiată. Comune erau acum limba, devenită o limbă scrisă unitară, creaţia poetică ce-i corespundea şi amintirea forţei şi măreţiei de odinioară a Imperiului. Spre sfîrşitul secolului, Germania a răzbătut spiritual pînă în primele rînduri, punînd multe alte ţări în umbră. O sentinţă formulată în secolul al XVIII-lea avea să se dovedească plină de viitor: „E adevărat că germanii sînt extrem de destoinici în muncă"[7].

Cînd e vorba de această destoinicie germană, trebuie să ne gîndim la Prusia. În foaia volantă, ea primeşte un rînd specific. *Prusia le unelteşte pe toate*. Aceasta se referă la neliniştitul său rege Frederic al II-lea, care „a uneltit", în 1740, războiul de succesiune austriac; în 1756, Războiul de 7 Ani şi, în 1772, împărţirea Poloniei, găsindu-se acum în posesia Sileziei austriece şi a Prusiei occidentale poloneze. Însă Frederic al II-lea mai înseamnă şi Frederic cel Mare, care a făcut din Potsdamul său şi din Berlin centre ale luminismului.

Austria este amintită numai prin suveranul ei, împăratul: *Împăratul arată plăcere la toate*. Habsburgii din Austria erau, din secolul al XV-lea, împăraţi ai Sfîntului Imperiu Roman de Naţiune Germană. Continua să aparţină naţiunii germane şi vechea Austrie, care devenise totuşi un mare stat despotic. Împăratul care arată *plăcere la toate* este Iosif al II-lea, căruia îi place tocmai să-şi unifice marea lume pestriţă de state şi să-şi extindă puterea pe seama Turciei şi a Poloniei. Austria era un stat al pluralităţii, cu capitala cosmopolită Viena. Departe de aceasta, graniţele sale se află în Flandra, pe Rinul superior şi, începînd din Tirol, vechea Austrie vorbitoare mai mult sau mai puţin de limbă germană se întinde pînă în Burgenland şi în Carintia. Coroanele Boemiei şi ale Ungariei sînt în mîna habsburgilor. Praga şi Budapesta sînt metropole însemnate, cu o conştiinţă culturală proprie. Ungaria, în care se vorbesc multe limbi şi e multiconfesională, se prevalează de autonomia sa. Ducatul Milanului şi secundogenitura din Toscana aduc un accent italian. Pe cuprinsul

teritoriilor austriece se vorbesc şi se scriu mai bine de douăsprezece limbi. Influenţele străine se oglindesc în capitala sa, Viena – italiene, spaniole, din perioada pre-bourbonică a Spaniei, şi unele franceze noi, prin cei din Lotharingia, căci casa domnitoare se trage, prin soţul Mariei Tereza, din acest stat altădată marginal al Imperiului. Oricît se considera Imperiul austriac romano-catolic, peste tot se găseau ascunse încă minorităţi protestante, în Ungaria avînd chiar un statul oficial.

În *Barometrul politic*, găsim şi cele două state nordice. *Danemarca le îndură pe toate*, pentru că se află aproape lipsită de apărare între interesele pe uscat şi pe mare ale Angliei, Rusiei şi Suediei. Vremurile regelui erou pe mare Christian al IV-lea, care stătuse în secolul al XVII-lea *la catargul cel înalt*, trecuseră de mult şi acum trebuia practicată o abilă politică de neutralitate. Casa regală daneză stăpînea încă regatul Norvegiei, Islanda şi ducatele Schleswig şi Holstein. O burghezie bogată conducea vastul comerţ cu lemn norvegian şi produse agrare. Copenhaga devenise o elegantă metropolă a nordului. Un absolutism blajin adusese egalitatea supuşilor, ceea ce a condus mai tîrziu la o eliberare mai largă a ţăranilor. Norvegia fusese dintotdeauna o ţară de ţărani liberi, departe de centru. Luminismul era în plin avînt. Începuse o epocă de aur a literaturii daneze. Din 1770, nu mai exista cenzură şi danezii au ştiut să folosească în mod înţelept această libertate.

Suedia îşi reaminteşte toate: adică epoca de mare glorie a secolului precedent, secolul acelei intervenţii spectaculoase a suedezilor, cu armata lor ce stîrnea spaima şi cu cavaleria lor finlandeză, sub regele Gustav Adolf, în Războiul de 30 de Ani, în vederea creării unei împărăţii suedezo-luterane a lui Dumnezeu, de jur-împrejurul Mării Baltice. O jumătate de secol mai tîrziu însă, amintitul rege Carol al XII-lea, care a ţinut sub tensiune întregul nord timp de 18 ani, a pierdut aproape totul, în ciuda campaniilor sale eroice; şi, în pofida altor războaie, au fost pierdute după aceea anexele suedeze din Pomerania de Vest, din Baltica şi în cele din urmă întreaga Finlandă, care a devenit în 1808 un mare principat rusesc – oricum, cu o remarcabilă autonomie. Un considerabil export de fier şi de lemn aducea bani, dar războaiele nenorocoase costau mult. Acasă se şovăia între absolutismul regal şi regimul unui Parlament nobiliar. Ţăranii se bucurau din vechime de o administraţie sătească autonomă, care a fost lărgită treptat. Gustav al III-lea se prezenta, după

modelul lui Frederic al II-lea al Prusiei, ca un monarh absolutist luminat. A luat naştere o viaţă ştiinţifică şi Stockholm strălucea ca o curte eminentă.

Polonia le pierde pe toate. Polonia, odinioară un mîndru regat medieval, ce se întinsese de la Marea Neagră pînă la Baltica, se oprise la o constituţie medievală în care Parlamentul polonez pierdea, o dată cu regii slabi, severitatea absolutismului. Polonia a căzut victimă înţelegerii între puterile Rusiei, Prusiei şi Austriei. O primă împărţire a avut loc în 1772, o a doua în 1793 şi cea definitivă în 1795. O ţară altădată puternică, ce se va arăta mai tîrziu deschisă din punct de vedere confesional, ulterior însă contrareformatoare şi, în cele din urmă, reformator-luminată, a dispărut de pe hartă. Dar polonezii înşişi, cu limba lor şi cu religia romano-catolică, au existat mai departe, între Prusia protestantă şi Rusia greco-ortodoxă, şi au aşteptat timp de 130 de ani o renaştere a propriului stat.

De Rusia se tem toate. O dată cu ţarul Petru cel Mare, la începutul secolului al XVIII-lea, Rusia – acest imperiu închis între Polonia, Baltica şi Finlanda suedeză – devine activă politic şi se modernizează. Capitala este mutată de la îndepărtata Moscovă la Sankt Petersburg, lîngă mare. Se întemeiază o academie şi se aduc minţi luminate din Vest, se modernizează armata, iar regimul devine şi mai absolutist decît era. În cele din urmă, ţarina luminată Ecaterina a II-a a pus în mişcare peste tot o politică activă împotriva Turciei, a Suediei, a Danemarcei şi a Poloniei. Cu temuta cavalerie de cazaci, Rusia se întinde acum pe un lung front, de la Riga pînă în Crimeea, misterioasă, inspirînd spaimă – dar şi atractivă.

Foaia volantă îşi încheie informaţiile despre situaţia politică cu Turcia: *Turcul se miră de toate*, pentru că poziţiile de la marginea imperiului său se clătinau (Ungaria, Transilvania, Crimeea sînt pierdute; Moldova şi Valahia, Tunisul şi Tripoli încep să se simtă autonome) şi pentru că se găseşte în afara acestei lumi luministe, tulburătoare şi plină de năzuinţe a europenilor. În foaia volantă, Turcia este unica putere neeuropeană, căci ea mai stăpîneşte încă Balcanii, în cea mai mare parte locuită de creştini, dimpreună cu neizbăvita *Grecie* unde se arată primele mişcări de eliberare.

Faptul că federaţia, ce tocmai se născuse, a *Statelor Unite din America* nu este amintit în foaia volantă nu are de ce să ne mire, deoarece lumea e socotită încă a fi doar Europa. E drept că europenilor le sînt bine cunoscute celelalte continente, nu numai America

spaniolă şi portugheză şi coastele engleze, franceze, portugheze şi olandeze ale Africii, ci şi India, acum în mare măsură engleză, precum şi Indonezia olandeză. Oamenii se interesează chiar cu pasiune de toate ţările exotice, admiră China cea atît de înţelept guvernată şi gustă plăcerea de a-şi împodobi locuinţele cu artă exotică şi imitaţii şi să înjghebe grădini chinezeşti.

Dar deciziile se iau totuşi, în continuare, între Londra, Paris, Viena, eventual împreună cu Sankt Petersburg, Berlin şi Madrid. Barometrul politic constată însă că *toate merg alandala*.

3. Cosmopolitismul suprastatal

„Sînt un cetăţean al lumii, nu mă aflu aici nici în slujba împăratului, nici a regelui Franţei, ci în slujba adevărului" – scrie, pe la 1700, Pierre Bayle, autorul hughenot al primei enciclopedii luministe. La sfîrşitul secolului, Friedrich Schiller spune: „Scriu ca cetăţean al lumii, care nu serveşte nici unui principe. De timpuriu mi-am pierdut patria, pentru a o schimba cu lumea cea mare"[8].

Lumea statelor veacului al XVIII-lea nu era încă naţionalistă – chiar dacă naţionalismul se afla pretutindeni în aţipire şi mai tîrziu avea să se trezească zgomotos. Secolul luminilor se vedea pe sine ca un cosmos, ca lumea în unitatea sa generală.

Monarhii constituiau o societate înrudită internaţional. „Autentici" erau de fapt numai Brandenburgii din Prusia, Este din Parma şi Savoia din Torino. Adeseori nici miniştrii acestor regi nu erau băştinaşi, iar printre mareşali şi generali – de exemplu, în armata rusă – se găsea un amestec pestriţ de baltici-germani, de francezi, germani, elveţieni. Curţile regale reflectau şi ele această imagine: germani la Copenhaga, o lume viu colorată la Viena. În Suedia, înalta nobilime îi număra de pildă printre ai săi pe francezii De la Grange, pe irlandezii Hamilton şi pe balticii-germani Wrangel. Nobilimea era în mod fundamental cosmopolită. Regulile rangului său erau valabile peste tot: codul de onoare al ofiţerilor, datoria şi fidelitatea, căsătoriile între cei de aceeaşi condiţie. La picioarele lor se găsea gloata, în care putea fi încadrată şi burghezia.

Chiar dacă se spunea că Dumnezeu şi regele ar fi putut vorbi toate limbile, franceza a devenit totuşi limba dominantă a curţilor şi

a nobilimii, care îşi rezervau idiomul ereditar pentru slujitori, în măsura în care mai stăpîneau, în genere, limba ţării, respectiv dialectele ei. Franceza înlocuia italiana, vorbită încă mult pînă atunci şi, treptat, latina savantă. Curţile erau toate organizate integral după modelul francez. Oamenii corespondau între ei numai în această limbă. Ea a devenit şi pentru intelectualii burghezi, şi pentru comercianţi limba străină ce trebuia învăţată. Teatrul franţuzesc era bine văzut peste tot – chiar şi în popor. Nici prezenţa hughenoţilor emigraţi în ţările protestante nu era lipsită de importanţă pentru limba franceză. Biserica franceză a „coloniilor" era ridicată adeseori la rangul de Biserică a persoanelor distinse. Hughenoţii şi-au păstrat idiomul pînă la începutul secolului al XIX-lea. Expresia orală şi scrisă a cosmopolitismului era de acum înainte franceza şi nu latina.

Burghezia în sine era structurată mai puţin cosmopolit. Oamenii trăiau printre ai lor, în oraşul închis, iar căsătorii se făceau numai între burghezi. În ciuda deschiderii existente de altfel în cercurile luministe, o căsătorie într-un alt oraş era totuşi cu neputinţă. Lumea aceasta nu voia totuşi „să strice nobilul sînge din Basel cu adaos străin"[9], după cum se exprimă un primar din Basel, cu ocazia unei dezbateri în marele consiliu despre posibila oferire a dreptului de cetăţenie celor ce nu erau cetăţeni. Cosmopolitismul rămînea, în acest caz, o chestiune pur spirituală şi teoretică. Mai nobili erau, după împrejurări, negustorii şi acei meşteşugari care obişnuiau să colinde din ţară în ţară.

Întrucît lumea statelor era şi rămînea un lucru de la sine înţeles, tradiţional, ea nu putea fi un model potrivit pentru mişcarea luministă. În plus, cosmopolitismul nobilimii se confrunta cu ideea inegalităţii dintre oameni. Poate că doar Anglia venea în întîmpinarea anumitor reprezentări luministe. Se găsea acolo o deschidere datorată vechilor tradiţii de libertate, reînnoite acum în autoritatea parlamentului, datorată amestecului dintre *gentry* şi burghezie, graţie unei prese libere şi unei atitudini tolerante în chestiunile religioase. Anglia a fost prezentată ca atare, în mod superior, ca o ţară ideală, prin foarte cunoscutele *Scrisori despre francezi şi englezi* ale lui Beat de Muralt şi datorită relatărilor lui Voltaire : curios că tocmai în limba franceză. Franţa era prea împovărată de moştenirea absolutismului intolerant, ca să fi putut reprezenta un model politic.

S-ar mai fi putut găsi modele şi în alte părţi – să zicem, la *bunii sălbatici* din America de Nord sau din insulele Pacificului ori – dacă

am vrea să rămînem în Europa – la *păstorii* din munţii Elveţiei. Pînă la începutul secolului al XVIII-lea, Elveţia trecuse drept o ţară neprimitoare, ba chiar una cu moravuri barbare şi cu o populaţie înapoiată. Specialiştii în ştiinţele naturii descopereau acum cei dintîi acest teritoriu extrem de interesant geologic. Munţii şi lacurile au devenit atractive în primul rînd pentru lorzii britanici aflaţi în călătorie, care îşi îndreptau atenţia spre lacul Geneva, cu romanticul castel Chillon şi măreţul decor montan al Alpilor din Le Velais. Au urmat apoi călători din toată lumea, care au scris însemnări de călătorie entuziaste. Curînd a fost descoperit în această natură sublimă şi omul Alpilor. Au avut un rol de călăuză poezia didactică *Alpii* a naturalistului şi medicului Albrecht von Haller şi mai apoi *Idilele* lui Salomon Gessner, traduse în toate limbile universale posibile. Rousseau a politizat aspectul peisagistic : democraţia alpină, atît de dispreţuită pînă atunci, a devenit subit o formă de stat ideală.

Acest *felhelvetism* a fost favorizat de faptul că ţara aceasta avea în oraşe o elită luminată, care se bucura de un prestigiu internaţional şi care se putea exprima şi franţuzeşte, şi nemţeşte. Şi o dată cu *elveţianul liber* din Alpi a fost descoperit şi mitul istoric al acestei ţări republicane : minunata poveste eroică despre jurămîntul federal al celor trei cantoane, pe pajiştea de la Rütli şi despre ucigaşul de tirani Wilhelm Tell. Mitul istoric, unit astfel cu cel alpin, s-a transformat într-un model, fiind în cele din urmă figurat în mod clasic în drama lui Friedrich Schiller, ce revendica o valabilitate generală, cosmopolită.

Elveţienii şi străinii şi-au adus aminte că realitatea nu era chiar atît de ideală de-abia în timpul Revoluţiei Franceze, cînd Franţa, cu deviza sa, libertate şi egalitate, a pus în umbră tot ce se cunoscuse pînă atunci.

Chestiunea colaborării paşnice între state a rămas o problemă deschisă a cosmopolitismului. Trebuiau acestea, ca întotdeauna, să pună la cale congrese de pace după fiecare război purtat şi să garanteze dislocări de teritorii ce conţineau deja germenele unor noi războaie ?

După ce Erasmus obligase omenirea, prin a sa *Querela pacis* din 1517, să recunoască în sfîrşit absurditatea războaielor, diverşi gînditori jurişti şi teologi au încercat din nou să construiască un gen de ordine mondială şi de pace. Grotius propunea în al său *Drept al păcii şi al războiului*, din 1625, congrese ale principilor, pe baza unui drept al popoarelor, recunoscut pe plan internaţional. Publicistul

francez şi criticul regimului lui Ludovic al XIV-lea, Charles-Irénée Castel, abate de Saint-Pierre, mergea mai departe. În *Projet de Paix perpétuelle*, un proiect de pace permanentă, el propune, în 1713, o uniune europeană, cu un guvern central, condus pe rînd, cu un tribunal de pace şi o armată comună. Proiectul abatelui de Saint-Pierre a fost mereu discutat în decursul secolului. Unul dintre ultimii care s-au luptat cu aceste probleme a fost Kant, prin lucrarea sa *Spre pacea eternă*, din 1795, tocmai cînd avea loc iarăşi un congres de pace. În evenimentele ce au urmat, gîndirea cosmopolită avea să fie din ce în ce mai umbrită de cea naţionalistă.

IV

Purtătorii luminismului

1. Mişcarea societăţilor

Luminismul – noul spirit al libertăţii, al mişcării, al curiozităţii faţă de toate – nu este numai o preocupare a gînditorilor, a filosofilor, a scriitorilor şi a altora care se răfuiesc individual cu epoca şi sînt activi în ea, ci este mai cu seamă îndeletnicirea unor societăţi organizate sau neorganizate[1].

Reuniunile în societăţi erau de obicei rezultatul unor discuţii în cercuri de prieteni. Prietenia era pentru luminişti de mare însemnătate, o temă despre care s-a scris mereu. Încă din *Spectator*, acea revistă engleză atît de influentă, cititorii puteau să se lămurească despre marea *binefacere a prieteniei*, acest *elixir al vieţii. S-a alcătuit o societate de prieteni*. Astfel sau într-un mod asemănător sună deseori anunţul întemeierii unei societăţi în secolul al XVIII-lea. Cînd se fonda o *societate de prieteni*, preocuparea acesteia era să facă folositor cercul respectiv pentru reforma stărilor culturale, sociale şi economice de pînă atunci. Ei erau interesaţi de *emulation*, de *stimulare*, dorind să colaboreze la *ameliorarea* lumii. Nu mai voiau să rămînă la vechile forme sociale, de exemplu la bresle sau la fraţii, cu ţelurile lor limitate profesional sau religios şi cu obiceiurile şi moravurile lor tradiţionale. Trebuia realizată o muncă nouă, de reformă, în domeniile ştiinţelor ce se dezvoltau, ale educaţiei culturale ce se lărgea şi ale prosperităţii sociale, ce apărea insuficientă marii utopii a luminismului.

Este surprinzător gradul în care, în veacul al XVIII-lea, Europa şi ambele Americi sînt acoperite de o reţea din ce în ce mai deasă de asociaţii, pe care le-am putea caracteriza cel mai bine prin noţiunea contemporană de *societate* (*societas*, *société*, *society*, *sociedad*). Germania, de pildă, numără la începutul secolului doar două

academii ştiinţifice, iar spre sfîrşitul acestuia, o duzină. În 1723, este fondată prima societate de utilitate obştească din Europa (Edinburgh); pînă la Revoluţia Franceză, putem atesta vreo 150 de asemenea uniuni în Europa şi peste ocean.

Reuniunile au la bază de obicei activitatea lărgită a unui cerc de prieteni animaţi de aceleaşi convingeri. Adeseori, se impune foarte curînd ca o organizaţie mai eficientă. În mod frecvent, aceasta este fundamental republicană. Sînt reuniţi membri care se declară gata să finanţeze şi să colaboreze la realizarea unui anumit scop, clar conturat. Se alcătuieşte din aceştia o uniune, al cărei organ suprem este adunarea membrilor, de competenţa căreia sînt ultimele decizii şi unde toţi membrii au drepturi egale. Conducerea este încredinţată unui comitet compus din preşedinte, secretar, casier şi cîţiva asesori. Sînt numite, după caz, nişte comisii pentru sarcini speciale. Adeseori, se editează şi un organ de publicitate, o revistă sau o colecţie de lucrări ce trebuie să informeze asupra activităţii şi care se adresează unui public mai larg.

2. Academia

Mişcarea societăţilor a dezvoltat încă de timpuriu diverse tipuri de asociaţii. Cel mai vechi este cel al *societăţii ştiinţifice*, respectiv al *academiei*. Modelul era academia lui Platon din Atena. Exemplul acesteia a fost reluat în Renaşterea italiană. În forme diferite, el este încă activ şi în secolul al XVIII-lea. În călătoria sa în Italia, din septembrie 1786, Goethe a asistat astfel la o şedinţă publică a academiei: „În seara aceasta, am luat parte la o adunare pe care a ţinut-o Academia olimpicilor. Un spectacol, dar unul destul de bun, care mai păstrează puţintică sare şi viaţă printre oameni. O sală mare, lîngă teatrul Palladio, luminată cum se cuvine, de faţă fiind căpitanul şi o parte a nobilimii, de altminteri un public compus absolut din persoane cultivate, mulţi clerici, la un loc cam vreo cinci sute.

Chestiunea propusă de preşedinte pentru şedinţa de azi a fost dacă artelor frumoase le-a adus mai mult avantaj invenţia sau imitaţia. Ideea era destul de fericită, căci dacă separăm alternativa existentă în această întrebare, se poate discuta o sută de ani, în toate sensurile. Domnii academicieni s-au şi folosit din plin de această

ocazie şi au dat la iveală, în proză şi în versuri, tot felul de lucruri, printre care şi multe bune.

În plus, publicul este extrem de vioi. Auditorii aclamau, aplaudau şi rîdeau. Dacă cineva ar putea sta astfel şi în faţa naţiunii sale şi s-o înveselească personal...".

Academiile îşi propun mai ales scopuri ştiinţifice: ceea ce nu pot realiza universităţile trebuie îndeplinit prin munca voluntară a academiei. Este vorba, înainte de toate, de ştiinţele naturii, dar şi de limbă, literatură şi istorie – aşadar, domenii ce duc cu greu o existenţă de materii secundare, pe lîngă atotputernicele facultăţi de teologie şi jurisprudenţă.

Ca modele pentru Europa de la nord de Alpi au funcţionat fundaţiile academice din Paris: *Académie française*, din 1635, pentru cultivarea limbii, *Académie des sciences*, din 1666, pentru ştiinţele naturii şi *Académie des inscriptions et des belles-lettres*, din 1663, pentru ştiinţa istoriei. Academiile franceze s-au înfiinţat prin iniţiative private, dar ele au fost curînd preluate de stat, finanţate şi dotate cu o organizare severă. Au apărut apoi, în afara capitalei, multe academii în provinciile franceze.

Aproape toate monarhiile şi-au întemeiat academiile proprii în decursul secolului al XVIII-lea: ele aparţineau de aici înainte curţii regale, la fel cu teatrul, balul de curte şi paza palatului. În statele lipsite de o curte centrală, oamenii s-au descurcat cu *societăţi savante*, care, într-o organizare mai liberă, urmăreau aceleaşi scopuri ca şi academiile.

Pe tărîmul organizării cercetărilor de ştiinţe ale naturii, Anglia a mers pe un drum ceva mai deosebit. Pe la 1660, s-a constituit *Royal Society of London for Improving Natural Knowledge*. Ea se bucura într-adevăr de sprijinul regal, dar era constituită mai liber decît academia franceză. Royal Society a avut, la rîndul său, o mare influenţă asupra continentului.

Un sprijin regal puteau primi şi societăţile ce-şi propuneau scopuri artistice – ca, de pildă, în Spania. O dare de seamă reţine: „Artele şi ştiinţele sînt încă, în această ţară, în faza copilăriei lor. La ordinul marchizului de Grimaldi, s-a întemeiat aici o academie de arhitectură, sculptură şi pictură. Diferiţi seniori dintre cei mai distinşi şi mai bogaţi sînt membri şi trebuie să spunem, spre gloria lor, că folosesc însemnate mijloace pentru a face să progreseze aceste admirabile arte libere. Vara trecută, regele a cumpărat un palat în vederea unui mai mare confort al acestei academii, în care

urmează să fie înființat și cabinetul de istoria naturii, sub coordonarea unei persoane de încredere, Don Pedro Dávila..."[3].

Două exemple vin să clarifice tipul de academie a secolului al XVIII-lea. Mai întîi, *Academia regală* din Berlin[4].

Dorința prințului elector de Brandenburg, Friedrich, de a face din principatul său german marginal ceva măreț s-a manifestat și prin voința de a însemna ceva și științific, nu numai politic și militar. În spatele înființării unei *Societăți brandenburgice* în 1701, adică a Academiei din Berlin, se află nu numai ideea decorativă a unui tip de stat monarhic nou conceput, a regatului Prusiei, ci și un interes științific autentic. Cel care a fost însărcinat cu întemeierea a fost Gottfried Wilhelm Leibniz în persoană; aceasta s-a datorat interesului viu, general intelectual, al noii regine Sophie Charlotte și al mamei sale, prințesa electoare de Hanovra, Sophie, în al cărei serviciu se afla Leibniz.

Filosoful a căpătat ocazia să-și transpună în realitate ideile despre academie, atît de des formulate, acel scop întreit al propagării unei concepții creștine despre lume prin știință, al cultivării și promovării științelor și cu privire la *gloria, prosperitatea și succesul națiunii, erudiției și limbii germane.* Îl interesa în special *utilitas*, valoarea practică a științelor. Academia a început în mod fericit. Ea publică, începînd din 1710, acele „Miscellanea Barolinensia", cîștigîndu-și astfel un public larg. Curînd însă, lucrurile s-au schimbat. A început regimul patriarhal al lui Frederic Wilhelm I, care avea alte interese și care a neglijat intenționat academia, deoarece administrația țării și întreținerea armatei îi păreau mai importante. Academia a trebuit să se limiteze la publicarea unor lucrări de știință militară. De-abia urmașul său, Frederic al II-lea, interesat de filosofie, a avut din nou o deplină înțelegere pentru rolul unei academii regale. Ea a înflorit iarăși, din 1741, încercînd cu succes să obțină un prim loc în lumea științifică. A fost chemat matematicianul Leonhard Euler. Fizicianul Maupertuis a preluat conducerea pînă la moarte, după care regele personal a fost conducătorul ei.

Academia este împărțită acum în patru clase:

Clasa filosofiei experimentale cuprinde chimia, anatomia, botanica și toate științele experimentale. Clasa matematicii cuprinde geometria, algebra, mecanica, astronomia și toate științele abstracte. Clasa filosofiei speculative cuprinde logica, metafizica, morala și etica. Clasa artelor frumoase cuprinde arheologia, istoria și limbile.

Era vorba deci de o academie pentru aproape toate domeniile ştiinţifice. Conducerea o deţineau preşedintele şi secretarul; acesta din urmă a fost, de-a lungul cîtorva decenii, un descendent al hughenoţilor din Berlin, Johann Heinrich Samuel Formey. Fiecare clasă avea un director şi un curator căruia îi era încredinţată administrarea financiară. Banii erau procuraţi, printre altele, prin vînzarea de almanahuri. Membrii erau reprezentaţi de şaisprezece titulari, care îşi aveau reşedinţa în Berlin şi primeau un salariu. Un al doilea grup îl formau membrii externi sau corespondenţi, savanţi ce – răspîndiţi în întreaga Europă – se aflau, datorită acestei calităţi, într-o legătură mai liberă cu academia. În fine, puteau fi numiţi şi unii membri de onoare. Primirea în academie era o chestiune ce era responsabilitatea preşedintelui, respectiv a regelui. Membrii erau mai ales francezi, adesea de confesiune protestantă, şi elveţieni. Regele îi prefera bucuros pe aceşti oameni de ştiinţă, care stăpîneau limba universală, celor germani. După cum se ştie, el s-a împotrivit numirii lui Lessing.

Membrii titulari au obligaţia de a prezenta două lucrări pe an, cărora li se dă citire în adunările academiei, fiind publicate după aceea în „Mémoires". Sînt posibile şi alte comunicări. Importantă este reţeaua de corespondenţă din întreaga Europă, fie cu membrii corespondenţi, fie cu alte academii.

Academia se adresează anual, prin publicări de concursuri, unui public mai larg. Temele acestora sînt, de pildă, infinitul în matematică, modificarea alimentelor în corpul uman, cercetarea principiului „totul e bine" sau dinamica noilor aşezări individuale din Germania răsăriteană.

Academia fredericiană avea să fie, între 1740 şi 1770, academia tipică a luminismului. Întrucît publicaţiile apăreau în franţuzeşte, impactul lor era mare de la bun început. Era luminism german în limba franceză. Academia a deschis calea pentru concepţii mai libere, cele cu care regelui îi plăcea atît de mult să cocheteze. În 1745, Formey, secretarul Academiei spune: „Era normal să se lucreze acum la lustruirea şi perfecţionarea cheilor ce pot deschide tot ceea ce poate fi deschis pentru inteligenţa umană". Dilthey laudă metoda de lucru ce depăşeşte „filosofia mai veche", adică considerarea psihologico-istorică a fenomenelor. Cît priveşte concepţia despre lume, Academia îşi propunea ca sarcină „apărarea personalităţii divine şi a răspunderii morale a omului prin fundamentele raţiunii".

Academia a îmbătrînit o dată cu regele. După 1770, alte forţe au preluat conducerea spirituală în Germania ; ea a dăinuit totuşi mai departe. După întemeierea universităţii din Berlin, academia a intrat într-o strînsă legătură cu această şcoală superioară model, neoumanistă, a secolului al XIX-lea.

În secolul al XVIII-lea, academiile au fost puse tot mai mult în slujba unor ţeluri luminat-utilitariste. Un exemplu pentru aceasta ar putea fi *academia provincială* franceză din Châlons-sur-Marne. În Franţa s-a dezvoltat, în decursul secolului al XVII-lea şi mai ales în al XVIII-lea, un număr considerabil de academii provinciale. Una dintre ele este cea din Châlons-sur-Marne. Sîntem deosebit de bine informaţi asupra ei datorită unui studiu al lui Daniel Roche. Châlons este vechiul centru administrativ al provinciei Champagne ; în plus, este reşedinţa unui episcop şi a unei intendenţe regale, sediul diferitelor tribunale şi instituţii administrative, precum şi a unei garnizoane.

O societate literară, care exista din 1750, a fost ridicată, printr-o decizie regală, la rangul de academie. Societatea s-a menţinut pînă în epoca Revoluţiei. Organizarea este şi aici cea obişnuită : douăzeci de academicieni titulari – membri definitivi, asociaţi, precum şi corespondenţi – şi, în sfîrşit, membri de onoare. Prezidiul este alcătuit din intendent, ca reprezentant al administraţiei regale, şi din clericul cel mai vechi în rang al episcopatului. Activitatea constă înainte de toate din şedinţe, dintre care una pe an este publică, în prezenţa intendentului şi a episcopului, în ziua Sfîntului Ludovic. În şedinţe, o cincime revine temelor literar-retorice, respectiv istorice, restul sînt de filosofie morală şi de economie. Academia posedă o bibliotecă şi se ocupă de publicarea unor concursuri, mai cu seamă despre probleme sociale.

Compoziţia socială a acestei Academii este cunoscută – ca şi a tuturor academiilor provinciale – mulţumită cercetărilor lui Daniel Roche : clerici 24%, nobili 76% şi nici un reprezentant al stării a treia, în cazul membrilor de onoare ; la membrii titulari, clerici 21%, nobili 33%, burghezi 45% ; la membrii asociaţi, clerici 30%, nobili 20% şi burghezi 50%.

Academia şi-a ales ca deviză, în 1775, *l'utilité*, utilitatea. Aceasta indică în mod categoric faza tîrzie a luminismului. Ea vrea să găsească în ştiinţe mijloacele de dezvoltare a economiei provinciei sale, ceea ce se realizează şi prin cercetările istorice. La Châlons, Academia reprezintă o posibilitate de a dinamiza viaţa unei

provincii – ceea ce înseamnă popularizarea ideilor luminismului într-un cadru regional. Ce se petrecuse la Paris trebuia să se întîmple acum şi în provincie.

3. Salonul

Cercul de discuţii al unui grup – fără altă organizare – poate fi atestat încă din Antichitate, cum ar fi cercul din jurul lui Socrate. Această formă de convorbiri este reluată de umanism, fiind înfăţişată încă de timpuriu, în *Decameronul* lui Boccaccio, ca o întrunire de bărbaţi şi femei pentru dezbaterea în comun a unor teme interesante. Ceva asemănător continuă să fie realitate şi în secolul al XVII-lea, cînd ia deseori forma unor societăţi organizate – de exemplu, societăţile lingvistice de la curţi sau din oraşe. Secolul al XVIII-lea este însă pregătit într-un chip cu totul special pentru forma mai liberă a discuţiei[5].

Christian Thomasius a analizat în *Scurtă schiţă de înţelepciune politică*, din 1710, sociabilitatea omului, capacitatea sa de a se întruni cu alţii:

„Omul era pentru Thomasius un animal blînd şi sociabil şi nu unul sălbatic, făcut pentru izolare. Baza tuturor societăţilor este conversaţia. Aceasta era însă pentru el de două feluri, şi anume: cea zilnică, ce se face cu oricine ne iese în cale, şi cea deosebită, care are loc cu prietenii buni. Thomasius nu distingea numai între conversaţia privată şi cea publică, el diferenţia şi noţiunea de *conversatio* în particular. După ce a limitat acea *conversatio publica* la relaţia cu inamici şi necunoscuţi, capitolul conversaţiei cu prietenii buni constituie tocmai contrariul. În felul acesta, Thomasius spărgea cadrul teoriei tradiţionale a conversaţiei... prin ceea ce se gîndeşte şi ce există în suflet. Condiţia interacţiunii individuale era intimitatea. Critica vădită a idealului tradiţional de conversaţie şi, prin ea, a societăţii care purta acea conversaţie îşi avea locul social în categoria ce se năştea a luminiştilor şi a instituţiei sociale a prieteniei, ce o susţinea"[6].

Locul unde înflorea acest nou gen de conversaţie şi unde s-a răspîndit enorm nu a fost însă Germania, ci Franţa, în strălucitoarea sa capitală, Paris. Încă de la sfîrşitul secolului al XVII-lea, doamnele

din nobilime sau din marea burghezie au început să primească acasă – în salonul lor – persoane particulare, la o anumită dată, prieteni şi cunoscuţi, ca să se întreţină şi să converseze, însă nu într-o vorbărie zadarnică doar de comunicare socială, ci într-o discuţie pe teme cu un conţinut determinat. Membrii acestor cercuri degajate erau persoane cu preocupări intelectuale, din nobilime şi burghezie. Aduceau cu dînşii prieteni care, cu prilejul călătoriei în străinătate, zăboveau un timp la Paris. Se alcătuia astfel o mică academie informală, fără altă organizare, dar se contribuia extrem de mult la educaţia generală şi la prietenia între cei cultivaţi. La început, predominau încă în conversaţie literatura, poezia, compunerea de versuri, iar apoi, din ce în ce mai mult, tematica filosofică şi abordarea acesteia.

Pe vremea lui Ludovic al XIV-lea, se întîlneau la Madame de Sévigné aristocraţii cultivaţi, la Ninon de Lenclos scepticii şi libertinii ca Saint-Evremond, care se întreţineau despre Epicur şi Montaigne, la Madame de Sablé *moraliştii*, adică criticii, precum La Rochefoucauld. Acesta spunea: „Conversaţia oamenilor cultivaţi este pentru mine o bucurie cu totul aparte. Îmi place cînd se face cu seriozitate şi se ocupă mai presus de orice cu probleme de etică". Oamenii se interesau însă nu numai de chestiuni psiho-morale, ci şi de probleme de fizică. Astfel, la ducesa de Mazarin – aceste lucruri se petreceau la Londra –, pe lîngă teme literare erau tratate şi unele de filosofie şi de ştiinţele naturii: „Găsim acolo cea mai mare libertate din lume şi trăim cu tot atîta discreţie. Este adevărat că lumea se ceartă adeseori, dar aceasta are loc mai degrabă cu inteligenţă decît cu înfierbîntare; mai puţin pentru a contrazice persoanele respective, cît mai ales în năzuinţa de a clarifica obiectele discuţiei".

După moartea lui Ludovic al XIV-lea, tonul saloanelor devine mai franc şi temele mai filosofice. Se discută probleme principiale de politică, de economie şi din domeniul social. Pe la mijlocul secolului – cînd saloanele au devenit nenumărate –, îşi dau întîlnire, la Madame de Tencin Fontenelle, Montesquieu, Mably, Helvétius şi alţii. „La ea nu se mai vorbea deloc despre rang şi stare socială... şi doar argumentele mai bune triumfau asupra celor mai slabe... Participanţii se înţelegeau astfel între ei şi oamenii se schimbau în preajma sa sub influenţa acelui mod de gîndire raţional şi filosofic pe care îl poseda (Madame de) Tencin şi a cărei baghetă magică preschimba pe toată lumea în filosofi". Colaboratorii Enciclopediei, precum

d'Alembert, Marmontel, Condillac, Condorcet, Turgot şi alţii, se întîlneau, începînd din 1764, la Mademoiselle de Lespinasse. „A reuşit să adune la ea o societate foarte numeroasă, foarte variată şi foarte zeloasă. Cercul său se întîlnea în fiecare zi, de la cinci pînă la nouă seara. Puteai fi sigur că întîlneşti acolo bărbaţi distinşi, de toate gradele, funcţionari de stat, clerici, oameni de la curte, din armată, străini şi scriitori de mare însemnătate... Cu o vorbă iscusit aruncată, ea conducea conversaţia, o înviora şi o varia după gustul său. Politică, religie, filosofie, povestiri, noutăţi – nimic nu era exclus din conversaţia ei."

Încetul cu încetul, saloanele pot influenţa publicul, fie în alegerile la academie, fie chiar în politică, în perioada Revoluţiei incipiente. Saloanele îşi joacă rolul pînă la acest moment al răsturnării tuturor lucrurilor.

Saloanele nu sînt restrînse doar la capitala Franţei. Ele pot fi găsite de asemenea în provincie şi în afara Franţei. Cînd Rousseau s-a bucurat, în timpul fugii sale, de azil în principatul Neuenburg, el a găsit o primire prietenoasă în cercul Isabellei Guyenet-D'Ivernois. În acelaşi principat, se afla o originară din Ţările de Jos, Isabelle de Charrière, care aduna în jurul ei un cerc ce strălucea pînă departe, dincolo de graniţele acestei mici lumi. La Geneva, exista salonul Suzannei Necker-Curchod, soţia unui bancher genevez, ulterior ministru de finanţe al lui Ludovic al XVI-lea. Cercul respectiv se simţea de aceea la el acasă şi la Paris. Fiica ei, Germaine de Staël-Necker, avea să arcuiască o punte spre Germania.

Către sfîrşitul secolului, se găseau în Germania – mai cu seamă la Berlin – cîteva saloane, unele conduse de evreice. Henriette Herz se putea lăuda că în cercul său „a atras ca prin farmec... tot ce era însemnat printre adolescenţii şi bărbaţii tineri care locuiau la Berlin sau numai îl vizitau".

Şi Viena poseda cîteva saloane. De exemplu, cel al contesei Maria Wilhelmine von Thun, în care Mozart se simţea ca acasă. Un vizitator englez scria despre acest salon şi despre contesa Thun:

„Contesa posedă arta de a însufleţi o societate şi de a face în aşa fel încît membrii acesteia să discute între ei mai bine decît toţi cei pe care i-am cunoscut. Ea are cea mai altruistă inimă, dimpreună cu mult spirit şi o perfectă cunoaştere a lumii. Este cea dintîi care descoperă bunele însuşiri ale prietenilor săi şi ultima care le observă slăbiciunile. Una dintre satisfacţiile sale cele mai mari este să elimine

prejudecăţile aparente printre cunoscuţii săi, să întemeieze şi să promoveze prieteniile. Posedă o invincibilă revărsare de vitalitate foarte voioasă pe care ştie s-o folosească atît de îndemînatic, încît îi dispune pe cei veseli, fără să displacă celor trişti. N-am cunoscut nicicînd pe cineva care să aibă o asemenea mulţime de prieteni şi care să fi ştiut să cheltuiască pentru fiecare dintre ei o prietenie atît de generoasă. A creat un mic sistem de fericire în propria sa casă, fiind ea însăşi centrul lui seducător şi unificator"[7].

Salonul devenise internaţional şi avea să fie activ şi în secolul următor. Asemenea cercuri de cultură sociale şi intelectuale erau într-adevăr posibile oriunde se găsea sociabilitatea şi intelectualitatea corespunzătoare.

În Anglia, cluburile strict masculine au putut să preia de asemenea funcţia saloanelor şi să se ridice deasupra simplei apropieri sociale într-un spaţiu închis, ca de pildă *Scriblerus Club* (1714) al lui Jonathan Swift, împreună cu Bolingbroke şi Alexander Pope. Unele dintre aceste cluburi se prezentau ca pronunţat politice.

Politic se considera şi timpuriul *Club d'Entresol* din Paris (1724-1731). Despre el se putea spune: „Era un fel de club în stil englezesc, respectiv o societate cu totul liberă, compusă din persoane ce erau interesate şi voiau să-şi spună părerea despre ceea ce se întîmpla, fără teama de a se compromite". Club d'Entresol se afla sub conducerea unui cleric, abatele Alary; făceau parte din el d'Argenson, abatele de Saint-Pierre şi Bolingbroke. I se mai spunea şi *caffé des honnêtes gens* – ca o cafenea a domnilor luminaţi, avînd o cultură filosofică.

Şi *cafeneaua*, *caffé littéraire*, a început să-şi joace pretutindeni rolul ei important, ca loc de întîlnire al spiritelor ce filosofau, fiind mai deschisă şi mai puţin exclusivă decît salonul. Cafeneaua literară a putut deveni fundalul pe care au apărut *societăţile de lectură*.

4. Societăţile de lectură

Salonul nu era o societate organizată. Scopuri asemănătoare cu salonul urmăreau societăţile de lectură organizate. Ele au fost prefigurate de vechile societăţi educative ce se îngrijeau, în secolul al XVII-lea, de cultivarea limbii şi a literaturii corespunzătoare.

Societăţile lingvistice erau importante mai ales în Ţările de Jos, căci în epoca de strălucire a republicii ele erau pe cale să dezvolte din dialecte o limbă comună. În faţa unor probleme similare se aflau şi Danemarca şi Suedia, precum şi Germania. Trebuia să se ajungă la o regulă generală pentru limba scrisă. O dată realizate aceste ţeluri, în cursul secolului al XVII-lea şi la începutul celui de-al XVIII-lea, cei în cauză s-au putut dedica numai literaturii, care a devenit preocuparea *societăţilor literare*.

Pentru răspîndirea de cunoştinţe generale într-un public ce nu mai avea doar o orientare literar-ştiinţifică, s-au instituit de pe la mijlocul secolului *societăţi de lectură*, pe baza achiziţionării comune de cărţi. S-au dezvoltat felurite forme de lectură şi de discuţie, ce puteau duce pînă la întemeierea unor cafenele literare. Societatea de lectură era o formă răspîndită mai ales în Germania, dar era cunoscută şi în Franţa, ca *musée* sau *cabinet de lecture*. În societatea de lectură care, cu timpul, putea fi întîlnită în orice localitate germană mai mare – chiar şi în sate –, se urmărea, în sensul iluminismului, scopul comun al cultivării unui public mai larg[8].

Dăm mai întîi exemplul unei societăţi de lectură dintr-un principat-electorat clerical: *Societatea de lectură savantă din Mainz*. Mainz este vechea reşedinţă a trei arhiepiscopate electorale ale Sfîntului Imperiu Roman, un centru administrativ şi de conducere cu caracter religios. Lucrurile fuseseră liniştite aici, în spirit catolic tridentin şi baroc, pînă ce – începînd din 1770, sub arhiepiscopul Emmerich Josef şi sub ministrul său, baronul Anselm Franz von Bentzel-Sternau, s-au iniţiat reforme cuprinzătoare, în special în învăţămînt. Moartea lui Emmerich Josef, în 1774, a provocat o întrerupere bruscă a tuturor înnoirilor. Noul arhiepiscop Friedrich Karl von Erthal s-a sustras însă curînd influenţei consilierilor săi reacţionari şi, după ce Bentzel a fost rechemat în 1780, s-a putut relua opera lui Emmerich Josef. Mainz a devenit astfel un caz tipic al mişcării de reformă catolică tîrzie, dar tocmai de aceea mult mai energică.

O expresie a acestei situaţii este întemeierea, în 1782, cu încuviinţarea principelui elector, a unei *societăţi de lectură* la Mainz.

Societatea încheie, în 1782, un contract cu librarul Hermann din Frankfurt pentru furnizarea de cărţi şi reviste. Membrii nu sînt chemaţi însă numai pentru lectură. Asociaţia se mai intitulează şi *Societate de lectură savantă*; se cunosc lucrări de istorie provenind

din cercul membrilor săi. Societatea dispune de un local. Se pun totuşi de îndată aici probleme de disciplină, căci societatea nu trebuie să se transforme într-o cafenea. Desigur, sînt îngăduite răcoritoare inofensive, ceaiul, ciocolata, cafeaua, laptele de migdale şi punciul, ce se pot prepara în casă. Jocul de cărţi şi fumatul, viciile atît de iubite ale veacului, sînt însă strict interzise. Se merge şi mai departe – nici discuţiile îndrăzneţe, contrare religiei, statului şi bunelor moravuri nu sînt permise.

Potrivit listei din 1782, jumătate dintre membri erau nobili şi un sfert clerici. Aproape toţi se aflau în slujbe ale principatului. Cei puţini la număr care nu erau funcţionari erau diplomaţi străini, medici, jurişti şi – numai doi! – comercianţi. Profesorul de canto Heideloff – un burghez – cu merite în chestiuni de arte frumoase avea însă o mare influenţă. Femeile şi studenţii erau excluşi, acest ultim aspect fiind criticat – Societatea din Mainz se caracteriza printr-o anumită poziţie: ea se prezenta ca antiiezuită, adică reformatoare în stil luminist. Cincisprezece membri aparţineau totodată Ordinului Iluminaţilor. Asociaţia din Mainz a devenit curînd modelul direct al societăţilor de lectură din Aschaffenburg (1783), aparţinînd electoratului de Mainz, din Trier (1783) şi din Koblenz (1783) din electoratul de Trier, precum şi din Bonn (1787) din electoratul de Köln.

Ca şi multe altele, *Societatea de lectură savantă* din Mainz, n-a avut totuşi o viaţă prea lungă. Ea s-a dizolvat în 1790. Totuşi, în acelaşi an a fost întemeiată iarăşi o societate de lectură la legătorul de cărţi Sartorius şi, nouă ani mai tîrziu, un *cerc de lectură cu corespondenţi*.

Vom prezenta ca al doilea exemplu o societate ce întruchipează reunirea păturii superioare dintr-un teritoriu rural fără capitală, *Societatea morală reformată din Toggenburg*.

Ţinutul Toggenburg era, în veacul al XVIII-lea, un teritoriu rural subalpin, înfloritor industrial, situat în Elveţia răsăriteană, ce se afla sub stăpînirea abatelui principe de Sankt Gallen, dar care se bucura totuşi de o mare autonomie, protejată fiind de Zürich şi Berna. Aici, în vara lui 1767, grefierul tribunalului provincial Andreas Giezendanner a chemat oamenii să întemeieze o societate pentru strîngerea mijloacelor necesare procurării de scrieri istorice şi morale şi, în plus, „să cultive relaţii prieteneşti şi apropiate, de folos obştesc". Au răspuns acestui apel cincisprezece personalităţi, dintre care nouă aparţineau clerului şi care s-au constituit la 24 august 1767 ca

Societatea morală reformată din Toggenburg. Aceasta nu număra mai mult de 40 de membri şi cuprindea elita respectivului ţinut, amestecată confesional, adică pastori, funcţionari superiori, negustori, fabricanţi şi medici. Li s-a adăugat de la început ţăranul nevoiaş care se ocupa cu literatura şi negustoria intermediară Ulrich Bräker, *bărbatul sărac din Toggenburg*. El a fost acceptat într-adevăr împotriva unei anumite opoziţii, întrucît nu era vorba de un reprezentant al păturii superioare. Bräker a devenit totuşi un membru foarte zelos şi reputaţia sa scriitoricească în continuă creştere, sprijinită de cercurile literare din Zürich, i-a creat în curînd prestigiul necesar.

Societatea, a cărei deviză era *Ordine et concordia* – prin ordine şi armonie –, îi obliga pe membri să doneze cărţi, care erau împrumutate pe rînd. În fiecare an, avea loc o adunare la Lichtensteig, principala localitate a ţinutului. Doi preşedinţi şi un secretar conduceau desfăşurarea lucrărilor. În adunarea anuală se ţinea, de fiecare dată, un discurs inaugural pe o temă moral-filosofică sau de utilitate generală. Bräker a vorbit, de exemplu, în 1790, despre ocrotirea săracilor. Sarcina principală era totuşi completarea şi sortarea lucrărilor bibliotecii, care conţinea îndeosebi opere teologice, istorice, de ştiinţele naturii şi cu privire la Elveţia. Beletristica era mai puţin reprezentată, dar biblioteca poseda operele lui Shakespeare.

Societatea a rămas una elitistă şi satisfăcută de sine, pînă ce secretarul consiliului provincial Josef Meyer a supus unei critici aspre activitatea de pînă atunci: „Ne facem complimente unii altora cu mare plecăciune şi schimbăm, într-un vălmăşag ce devine bizar, într-un zumzet la fel de ciudat, cele mai politicoase mărturii de bucurie, pe care fiecare le varsă din prea plinul inimii sale asupra prezenţei vesele şi sănătoase a celuilalt. O dată cu tot felul de alte ceremonii respectate în aceeaşi măsură, pe care le putem uita tot atît de repede ca şi pe alte lucruşoare lipsite de importanţă, ne aşezăm la rînd şi luăm loc. După aceea, socotitorul tocmit se descarcă de sarcina lui în mod tot atît de scrupulos pe cît a dus-o în circă de-a lungul anului şi noi îl felicităm pentru fericita sa dezlegare. Primim calculele prea scumpului nostru domn preşedinte cu aplauze şi mulţumiri, totdeauna binemeritate, şi-i confirmăm – pe el, ca şi pe domnii vicepreşedinţi – în demnităţile lor ori mai degrabă îi rugăm să-şi aducă aminte de noi cît mai bine şi pe mai departe. Ajungem apoi la dezbaterea privind operele minţii, spiritului şi imaginaţiei

pentru care vom întrebuința onorariile și taxele ce ne intră anual, precum și titlurile noi, germane și franceze, cu care vrem să ne împodobim și să sporim tezaurul nostru de cărți. Depunem, în sfîrșit, drept jertfă banii noștri, ca taxă de lectură, și ca deplină încheiere ne luăm rămas bun tot atît de politicos și de prietenos pe cît ne-am întîmpinat unii pe alții la început". Toate astea pot avea un folos neîndoielnic, dar dacă e s-o spunem cinstit, el este exclusiv pentru membrii societății. „Pentru că numai noi vom împărtăși satisfacția de a asculta în fiecare an un discurs bine alcătuit, adeseori într-un spirit cu totul lucianic. Numai pentru petrecerea și binele nostru, colecția de cărți va fi sporită potrivit gustului nostru, care se schimbă precum moda la îmbrăcăminte. Și, în sfîrșit, numai ceea ce pare folositor doar micii noastre societăți și totodată pe deplin satisfăcător felului de gîndire al membrilor săi de onoare va fi adus în discuție și va fi uitat după ce va fi fost vehiculat un răstimp oarecare. Pe scurt, la adunările societății avem grijă numai de noi, întocmai ca și cînd ne-am fi făgăduit doar nouă înșine să devenim mai deștepți, mai înțelepți și totodată mai fericiți."

Observațiile acestea au condus, într-o anumită măsură, la o criză politică a societății. În special membrii care aparțineau clerului nu voiau să știe nimic despre vreo deschidere de acest gen. După ce și în 1791, la adunarea anuală, cincisprezece membri s-au bucurat *în cea mai plăcută înaltă bunăstare... de o agapă comună prietenească, tot aici la Hecht*, activitatea a stagnat pînă în 1797, cînd membrii au vrut să pășească spre o nouă activitate, într-o epocă politică aflată în mișcare. Răsturnarea generală din 1798 a făcut totuși imposibil acest lucru și de-abia între 1820 și 1824 au mai fost încercări de a se înviora vechea societate, strădanii care au fost preluate în cele din urmă, în 1828, de o nouă *Societate literară*, mai puțin elitistă.

Societatea morală din Toggenburg este în sine o societate de lectură; totuși, prin activitatea sa de expuneri, are și caracterul unei societăți literare. Noțiunea de *morală* conținută în denumirea sa trimite spre tendința generală în epocă, care nu se extinde totuși pînă la practică, cum e cazul la celelalte *societăți morale*, adică *de folos obștesc*.

5. Societăţile economice de folos obştesc

Dacă academiile ştiinţifice şi societăţile de lectură nu erau orientate, în primul rînd, spre o practică socială, ci serveau instruirii reciproce şi cultivării ştiinţei sau literaturii, preocuparea *societăţilor pentru promovarea economiei şi asistenţa socială* era folosul obştesc, într-un sens mai larg, de la asistenţa săracilor pînă la reforma agrară. Ele sînt numite de obicei *societăţi economice* sau *de folos obştesc*. Prima de acest gen, cunoscută în lumea întreagă, a fost *Society for the Improvement of Husbandry, Agriculture and other Useful Arts* (Societatea pentru ameliorarea culturii solului, agricultură şi alte meşteşuguri folositoare), întemeiată, la 1731, în oraşul anglo-irlandez Dublin. I-a urmat, în 1754, societatea engleză corespunzătoare din Londra, cu un succes la fel de mare. Aceste două societăţi au devenit modele pentru continent. În curînd, au răsărit ca din pămînt pretutindeni asemenea societăţi, de exemplu în Franţa, în provincie, *Sociétés royales d'agriculture*, în Imperiul habsburgic, *Kaiserlich-königliche Ackerbaugesellschaften*, în Spania şi în coloniile sale de peste ocean, *Sociedades de los Amigos del País*. În funcţie de ţară, societăţile se ocupau mai mult de reforme ale infrastructurii orăşeneşti sau de cele privind starea agriculturii[10].

Ca exemplu, să prezentăm prima societate de folos obştesc care a cunoscut succesul, tocmai amintita *Society* din Dublin. Acea *Dublin Society*, ce voia să se dedice artei gospodăreşti, agriculturii şi altor îndeletniciri utile, a fost urmarea foametei ce a lovit Irlanda în 1724. Pătura supusă englezească este cea care recunoaşte urmările catastrofale ale politicii engleze în Irlanda, distrugerea structurilor economice catolice locale printr-o politică de expropriere şi doreşte să facă ceva pentru Irlanda[11].

În 1731, Thomas Prior, filantropul interesat de ştiinţele economice, şi extraordinar de activul cleric anglican Samuel Medden au întemeiat, împreună cu alţi doisprezece avînd aceleaşi convingeri – nobili şi clerici, deschişi socialmente –, această societate, care a fost concepută din capul locului ca orientată practic : „Membrii societăţii nu vor să amuze publicul cu speculaţii frumoase şi elaborate ori să îmbogăţească lumea savantă cu observaţii noi şi curioase, ci vor să sprijine, în modul cel mai simplu, hărnicia simplilor meseriaşi ; ei

vor să scoată ştiinţa practică şi utilă din biblioteci şi cabinete, pentru public ; pe scurt, intenţia lor este să facă bine, indiferent dacă ating acest scop prin noi descoperiri sau prin publicarea unor invenţii cunoscute, prin lărgirea cunoştinţelor de pînă acum sau prin răspîndirea lor într-un public larg". Se recunoaşte aici aluzia răutăcioasă la academii – desigur la *Royal Society*, care activează în epocă „numai" ştiinţific. Pe scurt, pe ei nu-i preocupă teoria, ci practica. Fiecare membru trebuie să se decidă pentru o anumită direcţie. Trebuie să se specializeze în ştiinţele naturii, în conducerea unei gospodării, agricultură, grădinărie, mică industrie sau manufactură şi apoi să comunice societăţii rezultatele studiilor. Comunicarea avea loc în organul de publicitate al societăţii, *Dublin Society's Weekly Observations*: „Dublin Society îşi vede sarcina cea mai de seamă în promovarea printre noi a spiritului industriei (adică a hărniciei în meserie) şi va continua s-o promoveze prin publicarea de îndrumări în cultura solului (*husbandry*) şi a altor meserii folositoare". În *Weekly Observations* erau publicate şi dezbaterile societăţii, statistici şi noi invenţii. Ei doreau să-i facă atenţi pe irlandezi la cercetările britanice şi străine, pentru a sfărîma astfel izolarea insulei irlandeze.

Un rol important îl jucau premiile şi distincţiile. Anunţarea acordării de premii pe anumite teme este un mijloc de a stimula pretutindeni interesul. Distincţiile sînt acordate pentru cea mai bună imitare a unor invenţii străine, mai ales pentru cele mai bune produse textile, pentru însămînţări deosebite, pentru asanarea unor terenuri mlăştinoase, pentru fabricarea de cidru, bere şi vin de agrişe, pentru cea mai bună pîine ori pentru noi metode de pescuit.

A fost dezvoltată o fermă model şi s-au înfiinţat întreprinderi industriale model. În cele din urmă, s-au îngrijit de sprijinirea artei irlandeze şi s-a fondat chiar o Academie de artă în Dublin. De la bun început s-au străduit să construiască o bibliotecă, care a devenit cea mai importantă din Irlanda.

Societatea îşi obţinea mijloacele, înainte de toate, prin subscripţii voluntare ale oamenilor instruiţi şi ale proprietarilor irlandezi nenobili (= *gentry*). Parlamentul irlandez a oferit societăţii mari subvenţii prin anii cincizeci şi, în curînd, ea a obţinut o *Royal Charter*, o patentă regală. În felul acesta, existenţa îi era asigurată. În 1981, ea şi-a sărbătorit 250 de ani de existenţă.

Succesul a fost atît de mare, încît, în 1754, s-a întemeiat o societate asemănătoare la Londra, pentru teritoriul englez: *Society for the Encouragement of Arts, Manufactures and Commerce*. Acea *Dublin Society* reuşise să activeze straturile sociale hotărîtoare. Caracterul ei general, angajarea sa pentru folosul obştesc, în sensul cel mai larg – de la industrie pînă la agricultură, atît tehnic, cît şi social –, au acţionat ca un model pentru întreaga mişcare a societăţilor *patriotice*, adică de utilitate generală, a secolului.

Un exemplu de societate orientată predominant industrial-meşteşugăresc este *Lunar Society in Birmingham*[12]. Ea a apărut într-o anumită legătură cu *Society of Arts* din Londra, fondată în 1754, pentru promovarea meşteşugurilor, a industriilor şi comerţului. Birmingham, situat în Warwickshire, în Anglia centrală, era, în 1700, un mic oraş de provincie. A început apoi o dezvoltare industrială rapidă, susţinută de cercurile acelei *Dissent* (secte), non-anglicanii care au putut să facă aici dovada destoiniciei lor puritane. Cu cei 30.000 de locuitori ai săi, Birmingham era deja, în 1760, cu adevărat o mare aşezare urbană. Prin uzinele Boulton-Soho, oraşul poseda o fabrică de maşini de rang internaţional, o întreprindere la care veneau vizitatori de pretutindeni ca la un lucru demn de văzut. În casa marelui întreprinzător Matthew Boulton îşi dădea întîlnire, de prin 1765, un cerc de prieteni, de fabricanţi, inventatori şi proiectanţi. Întîlnirea prietenească avea loc de fiecare dată cînd era lună plină.

Lunar Society, societatea lunii pline, s-a constituit abia în 1775. Ceva mai tîrziu, şi-a alcătuit şi statute; organizarea a rămas totuşi lejeră, selectivă numai în alegerea membrilor: ei au vrut să fie pe mai departe un cerc de prieteni. În plus, se găseau şi într-o multiplă relaţie de rudenie. Nivelul ştiinţific era pretenţios.

Membrii acestei *Lunar Society* proveneau dintre primii întreprinzători industriali, adică din clasa engleză de mijloc. În afară de Boulton, se mai disting naturalistul scoţian William Small, care fusese mai înainte profesor la colegiul *William and Mary* din Virginia, şi mai ales James Watt, de asemenea de origine scoţiană. Watt venise la Birmingham în calitate de constructor de maşinării şi s-a asociat în afaceri cu Boulton; era un cercetător şi un experimentator neobosit, care şi-a putut realiza aici invenţia epocală a utilizării aburilor în scopuri tehnice. Prin persoana lui William

Withing, *Lunar Society* îşi avea – cum ar fi fost posibil altfel în acest secol? – şi medicul ei progresist.

Societatea a continuat să se adune o dată pe lună. În afară de aceasta, ţinea în fiecare an o întrunire mai mare. În fine, membrii întreţineau o vastă reţea de corespondenţă.

Activitatea acestei *Lunar Society* consta din informarea reciprocă privind cunoştinţele ştiinţifice, îndeosebi în tehnică, optică, astronomie, chimie, mineralogie şi botanică. Experienţele se făceau în propriile uzine. Primii membri alcătuiau echipa de cercetare propriu-zisă. Realizările erau facilitate de legăturile de afaceri dintre ei. Se puteau obţine realmente mari succese economice, chiar dacă evoluţiile conjuncturale puteau avea un efect de stăvilire.

Societatea se interesa în acelaşi timp de dezvoltarea oraşului Birmingham, aflat în continuă creştere. S-a luat iniţiativa construirii de spitale, de străzi, a iluminării străzilor şi a construirii de canale. Se discutau problemele legate de existenţă, mergînd pînă la chestiunea alimentaţiei muncitorilor.

Spre sfîrşitul secolului, s-a manifestat o slăbire a activităţii. În tulburările din 1791 – efecte la distanţă ale Revoluţiei Franceze –, casele şi laboratoarele unor membri au fost distruse. Acesta a fost sfîrşitul societăţii, a cărei reputaţie a rămas totuşi vie, cu mult dincolo de relativ scurta ei perioadă de activitate.

Lunar Society se află într-o legătură strînsă cu dezvoltarea unui oraş care se industrializează. Aici, interesul pentru ştiinţele naturii, obligaţiile sociale şi progresul industrial merg mînă în mînă.

Ca un al treilea exemplu, să aducem organizarea acelor *Sociedades de los Amigos del País*, a societăţilor prietenilor ţării (ţinutului), care rezumă activităţile de folos obştesc ale monarhiei luminate[13].

Mişcarea este iniţiată de ministrul regelui Carol al III-lea, Pedro Rodríguez, conte de Campomanes, care a ocupat această funcţie din 1762 pînă în 1791. O primă societate apare în 1764, în regiunea bascilor. Se poate ca un rol să fi jucat aici apropierea de societatea agricolă franceză, întemeiată cu doi ani mai înainte la Auc în Gasconia, cu cele două societăţi filiale ale sale din Dax şi Saint Gaudens. *Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* a fost prevăzută de îndată cu o patentă regală.

Cam cu zece ani mai tîrziu, Consiliul Castiliei – al cărui cenzor e Campomanes – recomandă întemeierea de *sociedades* de către nobilimea regională. Aşadar, aici statul este acela care acţionează,

la inițiativa păturii superioare. Asemenea societăți urmează să dea un impuls educației, asistenței sociale, agriculturii (și cu școli corespunzătoare), industrializării, comerțului. Modelele sînt *Académie des sciences* din Paris, *Royal Society*, societatea din *Dublin* și cea din *Berna*. Între 1770 și 1811, sînt fondate în patrie vreo 70 de *sociedades*; între 1780 și 1822, acestea apar în viceregate. Activitatea este cu adevărat intensă pînă la Revoluția Franceză, apoi societățile slăbesc pentru că nimeresc în focul Revoluției și al contrarevoluției și, pînă la urmă, în ocupația franceză și în război. Ele sînt reînviate parțial în secolul al XIX-lea, fără să mai recapete însă însemnătatea pe care au avut-o, în primul rînd ca stimulente, în cele două-trei decenii dinaintea Revoluției.

Pentru Spania, extinderea și intervenția în colonii era un lucru de la sine înțeles. Apelul lui Campomanes a condus, după 1780, la întemeierea de *sociedades* în fiecare viceregat, atît în America Latină – înainte de toate, la Lima și Quito –, cît și în Filipine. Cea din Lima era totodată și societate literară și editorială. Societăți patriotice sau economice se fondează însă și în anii 1812-1819, în Buenos Aires, Caracas, Puerto Rico și în Chiapas din Mexic. Ele se află deja, în mod natural, în planul secund al revoluției coloniale.

Să luăm, la întîmplare, un exemplu din mișcarea societăților din America Latină. Cînd Don Francisco de Viedma, guvernator-intendent de Santa Cruz de la Sierra, s-a apucat, în viceregatul Peru, să compună o descriere geografică și statistică a provinciei sale, actuala Cochabamba din Bolivia, el a ajuns să se ocupe și de *Sociedades de los Amigos del País*; o menționează pe prima, cea întemeiată în regiunea bască. El dă drept știut faptul că ea a avut ca model academiile de științe ale naturii din Londra și Paris, precum și marea contribuție a acestor societăți la dezvoltarea provinciilor, orașelor și satelor corespunzătoare. Datorită *zelului patriotic* (*del patriotico celo*) al preotului José Pérez Calama, societatea din Quito s-a dedicat în special asistenței săracilor din oraș. În legătură cu aceasta, trimite la un articol din „Mercurio Peruano", din 19 ianuarie 1792. Întemeierea ar fi condus, zice el, la o activitate generală printre miniștrii respectivei Audiencia. Toți au colaborat din toate puterile, comerțul și industria au fost încurajate și în Quito s-ar fi constatat progrese îmbucurătoare. În fine, în 1788, arhiepiscopul și intendentul ar fi dat viață unei societăți similare, nu prea departe de Cochabamba, la Charcas (actualul Sucre). Ar fi timpul acum ca și orașul

Cochiabamba, reşedinţa administrativă a lui Don Viedma, să întreprindă ceva în această direcţie!

Asemenea reflecţii, în regiunea înaltă, îndepărtată şi izolată a Anzilor, din viceregatul Peru, arată ce efect larg şi universal a avut ideea de societate.

6. Societăţile economico-agricole

Un tip special de societăţi de folos obştesc îl reprezintă cele economice, care se ocupă îndeosebi sau exclusiv cu problemele economiei agrare. Partea neorăşenească a populaţiei era într-adevăr activă mai ales în agricultură şi reprezenta, în general, marea majoritate a locuitorilor.

Situaţia agriculturii – adică în primul rînd a agriculturii din centrul Europei – a intrat în cursul secolului al XVIII-lea într-o criză, care a fost mai clar resimţită decît cele anterioare. Oamenii se deprinseseră ca recoltele proaste – provocate de climă, iar ocazional şi politico-militar – să aibă drept urmare sărăcia, foametea şi mizeria. Secolul al XVIII-lea a încercat să lupte cu această fatalitate şi să rezolve problema agriculturii nerentabile prin reforme sprijinite ştiinţific. A reieşit cu această ocazie că structura agrară ce se formase începînd din secolul al XIV-lea nu mai corespundea vremurilor. Sistemul culturii alternative, din trei în trei ani, lăsa întotdeauna nelucrată o treime a terenului cultivabil. Ciclul cereale de toamnă, cereale de vară, pîrloagă putea fi desfiinţat printr-o mai bună prelucrare a pămîntului. Aceasta însemna însă o intervenţie politică în structura tradiţională a satului, dar şi o intervenţie în sistemul de impozite de pînă acum. Se cuvenea oare să se aplice dijma şi pentru pămîntul desţelenit ori pentru o nouă producţie, cum era aceea a culturii cartofului?

Se punea întrebarea dacă autoritatea publică permitea „căderi", adică transformarea pămîntului arabil nerentabil în păşune sau restrîngerea ori desfiinţarea *păşunii comunale*, care era rentabilă, întrucît nimeni nu era interesat acolo de o ameliorare a terenului. Ocrotirea pădurilor a căpătat importanţă. De regulă, i se lua astfel populaţiei sărace posibilitatea să-şi pască liber unica vacă sau caprele, ori să adune lemne din pădure, măsuri datorită cărora puteau apărea noi probleme, care aveau să fie rezolvate în secolul al XIX-lea.

O altă problemă o reprezenta supraproducţia posibilă pentru piaţa de desfacere. Populaţia era în creştere şi trebuia să găsească hrană. Pretenţiile la mîncare şi băutură s-au diferenţiat. Aici putea fi de ajutor ameliorarea terenului: pajişti artificiale, obţinute prin semănarea de plante furajere, şi sporirea producţiei cu ajutorul îngrăşămintelor şi irigării. Oamenii voiau ca, în afară de grîne, să fie sprijinită cultura cartofilor, să fie îmbunătăţite zarzavaturile, fructele şi vinul, dar şi vitele şi produsele lactate. Dăunătorii trebuia combătuţi cu mijloace noi. Se putea cîştiga un pămînt nou prin asanarea terenurilor mlăştinoase. Se impunea canalizarea unor rîuri cu multe braţe. Se puneau probleme de depozitare, de exemplu prin uscare, pentru a preîntîmpina alterarea rapidă; problema mijloacelor tehnice ameliorate, a unor pluguri moderne şi a altor unelte ale ţăranilor; în sfîrşit, problema unor mai bune căi de acces, prin construirea unor drumuri de un tip nou.

Combaterea directă a crizelor putea deschide ochii cel mai bine. Un an cu recoltă proastă punea deseori energiile în mişcare, conducînd la întemeierea unei societăţi economice. Se putea recurge la măsuri directe, dar lumea se gîndea întotdeauna mai mult la soluţii pe termen lung şi atunci salvarea părea s-o făgăduiască înlăturarea opreliştilor din calea comerţului, în locul încheierii unor convenţii monopoliste de la o stăpînire la alta. Se încerca şi aducerea sub control a problemelor climatice şi au început să se facă observaţii meteorologice. În sfîrşit, se puneau problemele gospodăririi ţărăneşti, ale igienei şi ale educaţiei.

O temă foarte controversată, dar deseori abordată era chestiunea muncii industriale la ţară, pătrunderea manufacturii şi a fabricii în spaţiul agrar. Unii vedeau aici declinul unei lumi ce merita să fie conservată şi care era capabilă de dezvoltare, dimpreună cu toate valorile sale tradiţionale – alţii credeau că numai prin această industrializare s-ar putea remedia mizeria de la ţară.

Un lexicon economic francez apărut la Paris într-o nouă ediţie, în 1767, descrie situaţia generală – în special mişcarea de reformă din sînul moşierimii. „Dorinţa demnă de remarcat de a ameliora terenurile şi grija de a înfrumuseţa proprietăţile de la ţară prin noi plantaţii au făcut progrese rapide. Mai înainte, era mult mai puţină lume în Franţa care se gîndea la importanţa economiei ţărăneşti. Astăzi, ştiinţa aceasta este preţuită de nobilime, vedem mulţi nobili care se ocupă de ea într-un mod cu totul profesional şi care au

recunoscut deosebirea dintre situaţia de a fi în mod personal administrator al propriilor pămînturi şi talentul ruinător de a le risipi produsele. Iniţiativa de a cultiva personal este, dacă vreţi, într-adevăr un fenomen la modă. E vorba însă de o modă foarte fericită. Ea produce avantaje reale, a căror continuare nu putem decît s-o dorim... Am urmat pilda vechii Grecii, a vechii Rome, a Olandei şi a Angliei. Restul Europei, deja puternic influenţat de stilul francez, s-a grăbit să ne imite. S-a recunoscut importanţa şi seriozitatea gustului nostru modern. Noi sîntem cauza pentru care agricultura s-a înnoit şi s-a ameliorat foarte mult în această frumoasă parte a universului."[14]

Autorul are, în parte, dreptate. Într-adevăr, mişcarea agrară îi revendica pe autorii antici, pe Cato, pe Columella etc. Olanda secolului al XVII-lea, cu economia intensivă corespunzătoare, era un model şi prin pictura sa peisagistă atît de impresionantă. Marea Britanie avea un avans de cîteva decenii asupra Franţei. Fermierul--gentleman fusese prefigurat încă de mult de pătura cu autoritate politică a acelei *gentry* de la ţară. *The gentry* din Irlanda fusese cea care dăduse prin *Dublin Society* primul exemplu că toate problemele agriculturii se puteau rezolva mai uşor prin colaborarea într-o societate economică. Dublin şi Londra au devenit modele şi în privinţa agriculturii. Cu puţin înainte de întemeierea societăţii din Londra, mişcarea agrară britanică s-a extins pe continent: în 1753, a apărut la Florenţa *Accademia dell'agricoltura ossia degli georgofili*, adică a prietenilor ţăranului; în 1754, la Erfurt, în electoratul Mainz, *Akademie nützlicher Wissenschaften*; în 1757, la Rennes, în regiunea franco-bretonă, *Société d'agriculture*; în 1759, în Berna elveţiană, *Ökonomische Gesellschaft*. Astfel, vraja era ruptă. În 1764, Spania este angajată, în ţara bascilor, prin *Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, iar în 1765, Austria prin *Ackerbaugesellschaft* din Carintia. Pornind de la fundaţia din Dublin, se pot număra mai mult de o sută de înfiinţări asemănătoare în Europa şi în cele două Americi.

Rolul acestor societăţi economice este, în general, recunoaşterea necesităţilor agriculturii, a normelor administrative şi a metodelor de producţie depăşite, adică încercarea de a ieşi din starea de imobilitate de pînă atunci. Aceasta înseamnă luminism – luminare a moşierilor nobili şi patrioţi, precum şi a ţărănimii. Lumea nu se mai mulţumeşte doar cu lucruri de importanţă secundară, cu reţete de gospodărie şi economie, ci vrea să ajute la eficientizarea agriculturii prin reglementări şi propuneri de îmbunătăţire matur chibzuite.

Una dintre primele societăţi care se ocupa în special de reforma agriculturii este *Société d'agriculture, de commerce et des arts, établie par les Etats de Bretagne*[15].

Bretagne, odinioară ducat de sine stătător şi aflat încă sub guvernarea unei adunări a păturilor sociale, se găsea la marginea unei Franţe din ce în ce mai centralizate. Producţia agricolă era sub orice nivel. Încercările de a o ridica, întreprinse în prima jumătate a veacului de cîţiva nobili mărunţi, au rămas izolate, pentru că lipsea sprijinul celor din aceeaşi clasă şi pentru că ei înşişi nu dispuneau de cunoştinţele teoretice şi tehnice necesare.

După îndelungi tatonări, s-a fondat totuşi la Rennes, în 1757, Societatea bretonă de agricultură, de comerţ şi de meşteşuguri. Ea este rezultatul unei uimitoare străduinţe comune a întregii pături superioare bretone a nobilimii de la ţară, de provenienţă mai veche şi mai nouă, a cercurilor nobile din jurul tribunalului suprem, a *Parlamentului* şi a comercianţilor de origine nobilă şi burgheză. Nu lipseau cîţiva clerici, printre care episcopul din Rennes. Întrucît aceste grupuri dominau în Parlamentul stărilor sociale ale provinciei, nu le-a fost greu să obţină recunoaşterea oficială şi creditele corespunzătoare pentru *Société d'agriculture*. Un anumit rol a jucat la fondarea ei şi orgoliul breton. Din motive provincial-naţionale, o societate bretonă era salutată în sine, chiar dacă pe mulţi nobili vechi bretoni nu prea îi interesau inovaţiile în agricultură.

Programul societăţii prevedea crearea de *pajişti artificiale*, prin cultivarea de plante furajere, prin irigare şi gunoire, precum şi răspîndirea noilor metode de ridicare a productivităţii solului şi de înviorare a comerţului, ca şi de acordarea de ajutor pentru desţelenirea pămîntului neroditor. Se mai avea în vedere, în fine, şi scoaterea de sub oprelişti a comerţului cu grîne.

Programul corespundea unor idei, viu discutate în Franţa, ale *fiziocraţilor*, care aveau admiratori convinşi în Bretagne, prin Montaudoin şi prin secretarul societăţii, Abeille.

Societatea publica memorii şi dorea concursuri. Ea dorea să ajungă în special la ţărani. S-au înfiinţat *bureaux secondaires* – un fel de societăţi filiale – în diferite centre regionale, la Dol, Saint-Malo, Saint-Brieux, Tréguir, Saint-Pol de Léon, Quimper şi Vannes. Materialul necesar pentru o mai bună cunoaştere a regiunii a fost adunat într-un *Corps d'observations*. Un prim volum a apărut încă din 1757/1758. Pentru constituirea lui, au depus eforturi mai

ales secretarul Abeille şi Védier, un reprezentant al administraţiei centrale regale. Acesta din urmă a murit însă în 1762, ceea ce a însemnat o mare pierdere pentru societate. După trei ani, a lovit-o o altă nenorocire. Secretarul său a fost bănuit că ar fi contribuit la o scriere despre drepturile regale de impozitare în Bretagne, stîrnind mînia vechii nobilimi bretone. Ca urmare Abeille a trebuit să părăsească Bretagne. Ca urmare, societatea a fost discreditată în ochii administraţiei centrale, ca şi în cei ai reprezentanţilor stărilor sociale din provincie.

Ea a încercat totuşi să se ridice din nou. A vrut să se ocupe mai mult de promovarea negoţului, care era întîmpinat cu un mai mare interes de membrii orăşeni şi, în 1769, au fost atraşi reprezentanţi mai numeroşi din oraşe. În 1772, s-a publicat şi partea a doua din *Corps d'observations*. Dar activitatea slăbise. Şi nu numai din motive politice.

Ca în mai toate provinciile franceze, existau prea puţini proprietari de pămînt – şi aceştia erau nobili – care îşi cultivau ei înşişi pămîntul. Dar, chiar dacă se interesau de agricultură, ei erau mult prea puţin familiarizaţi cu datele acesteia. Chiar şi atunci cînd erau, nobilii se îngrijeau, în primul rînd, de creşterea cailor. Demersurile eşuau, înainte de toate, în cazul ţăranilor. Se încerca să se ajungă la ei prin scrieri. Dar nu era suficient: trebuia să recunoască faptul că ţăranii nu făceau altceva decît să rîdă de ele şi nu întreprindeau nimic în plus. Lipsa de cultură şi sărăcia bretonilor s-au dovedit curînd nişte piedici de neînvins.

Singurul succes concret al acelei *Société d'agriculture* trebuie consemnat în ce priveşte desţelenirea. Se menţionau doar unele încercări reuşite, în mod izolat, în ce priveşte păşunile artificiale. În propaganda pentru cultura cartofului se avansa încet, chiar dacă – şi aceasta a fost poate ultima acţiune a societăţii –, în 1774, în asociaţie cu intendenţa regală, s-au adus cartofi din americana Belle-Ile şi s-au împărţit în întreaga Bretagne.

Încă din 1770, o parte a nobilimii a refuzat, în adunarea stărilor sociale, creditele necesare. Intendentul regal a notat atunci că aceasta însemna distrugerea societăţii. De fapt, activitatea s-a stins treptat şi, cincisprezece ani mai tîrziu, s-a constatat că ea nu mai exista de mult. Încercările de a o reînvia au dat greş.

Ceea ce a rămas a fost, oricum, realitatea unei strădanii care, într-o perspectivă mai îndelungată, a avut totuşi o influenţă în înviorarea agriculturii.

Societatea bretonă a servit ca model la întemeierea acelei extrem de eficace *Ökonomische Gesellschaft von Bern*.

Berna era cel mai mare oraş-stat de la nord de Alpi, fiind totodată de departe şi cel mai mare canton în ce priveşte suprafaţa din Elveţia. Era supus conducerii eficiente, dar întru cîtva patriarhale, a unui patriciat din capitală, ce se îngrijea de politica drumurilor şi a pădurilor, dar care altminteri lăsa cele mai multe lucruri să fie ca în vechime, privind înapoi spre o politică industrială care eşuase. Patriciatul acesta, care nu voia în mod principial să practice comerţul, era eminamente legat de sectorul rural. Patricienii posedau de regulă o moşie mai mare sau mai mică, pe care de cele mai multe ori continuau s-o administreze ei înşişi. În plus, cei mai mulţi erau bine familiarizaţi cu domeniul în administrare, ca guvernatori de provincie (Landvögte), funcţionari în districtele administrative rustice. Un vechi ethos al muncii reformat era pe cale să se orienteze într-un chip nou după noţiunea luministă de datorie.

Încurajaţi de ştirile despre societăţile din Dublin şi Londra şi mai ales de cele venite din Bretagne, ca şi de un interes pentru agricultură existent în societatea naturalistă din Zürich, cîţiva patricieni, sub conducerea fostului guvernator de provincie Samuel Engel şi a moşierului Johann Rudolf Tschiffeli, au purces în 1759 la întemeierea unei societăţi economice, planificată la început nu numai pentru cantonul Berna, ci pentru întreaga Elveţie.

În acel moment, Berna tocmai ieşea dintr-o criză agricolă. Iarna dinspre 1757 fusese lungă şi, în iulie 1757, predominau frigul şi ploaia. Trebuia să se strîngă grîul ud, iar acesta rămăsese prea mic. Veniturile din dijme – care alimentau statul – au ajuns în noiembrie la un nivel foarte scăzut.

Scopul societăţii era acelaşi ca şi în alte locuri: „Ţelul societăţii trebuie să fie acela de a lua în primire agricultura, situaţia alimentaţiei şi comercializarea. Să crească, adică, rentabilitatea pămîntului, să îmbunătăţească prelucrarea mărfurilor din ţară şi să uşureze desfacerea acestora". Cînd ţelurile se refereau numai la economia agrară, textul suna astfel: „Cea mai bună economie este să obţii cu puţine seminţe, puţin pămînt şi puţine forţe de muncă o producţie de plante relativ mare".

Organizarea societăţii se făcea pe trei trepte: o *mare societate* trebuia să decidă o dată pe an, într-o şedinţă festivă, publicările de concursuri. O *societate mijlocie*, cu şedinţă lunară, avea competenţe

contabile şi trebuia să alcătuiască şi să facă evaluarea concursurilor publicate. *Mica societate* avea conducerea propriu-zisă şi se întrunea în fiecare săptămînă (vara, o dată pe lună). Ea purta corespondenţa. Pînă în 1798, se numără în total 184 de membri, dintre care cam jumătate erau practic activi în societate. Era vorba îndeosebi de patricieni proprietari de pămînt, cărora li se adăugau pastori, medici, profesori şi comercianţi. Au fost primiţi, în total, numai doi ţărani, şi asta în primii ani.

Organul de publicitate, *Abhandlungen und Beobachtungen*, era realizat şi în nemţeşte şi franţuzeşte; cantonul era bilingv şi intenţia de a avea un efect internaţional impunea pregătirea unei ediţii franceze. Publicaţia aceasta a fost curînd cunoscută şi folosită în Europa, avînd tot atîta eficienţă ca şi revista engleză, poate chiar mai multă. Se mai adăuga o corespondenţă vastă, purtată cu restul Elveţiei, cu Anglia, Franţa, Spania, Suedia, Danemarca, Germania, Ţările de Jos, Polonia şi Italia. Revista societăţii conţinea mai ales răspunsurile la concursurile publicate.

În 1761, s-a trecut la întemeierea de societăţi filiale, care trebuiau să acopere mai bine diferitele regiuni din întregul canton. Au fost înfiinţate mai mult de zece. Prin ele a fost implicată pătura superioară regională – preoţimea şi consilierii municipali. În oraşele învecinate ale confederaţiei, în Freiburg, Solothurn şi Biel, au apărut, în acelaşi timp, societăţi economice autonome, care erau în strînsă legătură cu Berna.

În *Abhandlungen*, partea geografico-ştiinţifico-agricolă predomina cam în proporţie de 70%: cultura cerealelor, irigarea pajiştilor, cultura viţei-de-vie, prepararea îngrăşămintelor, pedologia, creşterea vitelor, împărţirea păşunilor comunale, economia alpină, desţelenitul. Doar 7% aborda tema industriei şi a comerţului, străină celor din Berna. Importante erau descrierile topografice şi statistice ale diferitelor părţi ale cantonului şi ale restului Elveţiei.

La acestea se adăuga o activitate generală a membrilor: desăvîrşirea propriei exploatări pînă la o proprietate model, experienţe practice în teritoriu, observaţii meteorologice şi răspîndirea noilor tehnici agrare. Toate aveau loc permanent într-un strîns contact cu ţăranii înşişi. E drept că nu se mergea tot atît de departe precum Comisia economică a Societăţii naturaliste din Zürich, fondată tot în 1759, ce organiza *convorbiri cu ţăranii*, la care membrii orăşeni ai societăţii discutau cu ţăranii despre reforme.

Cît de mare era prestigiul societăţii din Berna ne-o arată darea de seamă a contelui Karl von Zinzendorf, din 1764, care a călătorit, din însărcinarea ministrului de stat austriac Kaunitz, prin această ţară învecinată, atît de dezvoltată: „Societatea economică din Berna este mama tuturor formelor de organizare asemănătoare apărute între timp în Franţa, Anglia, Germania şi chiar în Elveţia". Chiar dacă constatarea lui este inexactă – în special în ce priveşte Anglia –, ea arată totuşi marea consideraţie de care se bucura Berna, ca societate de frunte. Zinzendorf vorbeşte mai departe despre activitatea individuală a membrilor: „Societatea se compune din membri foarte pricepuţi şi energici, printre care preşedintele, domnul Sinner, şi amîndoi fraţii Tscharner. Ei organizează personal experienţe şi distribuie premii. Un bărbat plin de viaţă şi folositor este, printre ei, vicepreşedintele lor, autorul de coruri Tschiffeli. Acest patriot onest şi demn de respect a ajuns foarte departe în irigarea pajiştilor, pe unica sa proprietate la Kirchberg. El are grijă, în principal, să dea solului o scurgere egală a apei şi unele dintre rigolele sale au un dublu scop: în parte, să lase apa să se scurgă, în parte, s-o adune iarăşi după scurgere pe un strat, pentru ca să strîngă noi seve şi să se poate scurge astfel picurînd, cu un mare folos, peste brazdele următoare ale pajiştii. El consideră ca fiind de cea mai mare necesitate să nu se lase să curgă peste păşuni o apă prea puţin pregătită"[17].

Zinzendorf intercalează, totuşi, în elogiul societăţii economice o observaţie: „Face însă puţină cinste guvernului faptul că pînă acum această societate s-a bucurat de atît de puţin sprijin din partea sa". Într-adevăr, doi ani mai tîrziu s-au deteriorat relaţiile cu statul. Conservatorii din patriciat nu priviseră niciodată cu ochi buni toată această mişcare economică. Pretextul l-a oferit un articol despre populaţia din Waadt, apărut în revista societăţii. O statistică a populaţiei însemna un amestec în interese militar-politice. Majoritatea conducerii statului, în special nobilimea, a încercat acum să paralizeze pentru totdeauna activitatea societăţii. Era vorba de o măsurare între forţele progresiste şi cele conservatoare din patriciat. E drept că s-a putut salva societatea din capitală, a cărei preşedinţie a preluat-o Albrecht von Haller, personaj în sine inatacabil politic. Dar cele două societăţi filiale au dispărut, deoarece activitatea lor a fost subordonată acum guvernatorului provincial din perioada respectivă. La Berna, munca a continuat la un nivel scăzut. În cele

ce-au urmat, i s-au dat totuşi cîteva însărcinări din partea statului de expertizare, privind stăvilirea torenţilor, stîrpirea gîndacilor şi plantările de duzi. S-au realizat împreună cu statul, în 1771, o statistică a recoltelor şi, în 1787, o numărare a animalelor domestice. Sub conducerea lui Haller, societatea s-a dedicat însă mai mult unor sarcini naturaliste mai puţin primejdioase. Ea a luat un nou avînt economic în anii şaptezeci, sub Nikolaus Emanuel Tscharner. În preajma Revoluţiei, ea semăna totuşi mai curînd cu o societate savant-patriotică.

7. Francmasonii

Printre purtătorii luminismului, francmasonii ocupă un loc principal[18]. Societatea lor oferea un cadru instituţional dorinţelor şi reprezentărilor generale ale luminismului. Ea era structurată în mod cosmopolit-internaţional. Francmasonii s-au aflat în curînd pretutindeni, în forurile conducătoare de stat şi în societăţile reformatoare.

După cum se ştie, francmasoneria îşi are rădăcinile în tradiţia acelor *ziditori liberi*, *Free-Masons*, constructori de catedrale, în nişte comunităţi în genul breslelor, care s-au putut menţine, dincolo de Reformă şi Contrareformă, în Anglia anglicană. În secolul al XVII-lea, vechii lucrători începuseră să primească în rîndurile lor protectori nobili şi alte persoane interesate, mai ales geometri şi naturalişti. Aceşti noi admişi au început treptat să domine, iar elementul meşteşugăresc a trecut pe planul doi. Ceea ce a rămas şi s-a dezvoltat au fost unele comportamente şi obiceiuri, un ceremonial al comunităţii influenţat de bagajul de idei al acelei *Academia*: unii eretici italieni emigranţi au avut aici un rol important. Succesele cunoscute de *Royal Society* şi puternicul avînt al luminismului englez, în general, au făcut restul. La 24 iunie 1717, de ziua Sfîntului Ioan – evanghelistul Ioan este patronul francmasonilor – a avut loc reunirea lojilor din Londra în marea lojă a Angliei, care, în 1723, prin constituţiile lui Anderson, a fost temeinic organizată.

Marele maestru al marii loji engleze era căpetenia tuturor lojilor. Lojile separate erau organizate toate la fel. Membrii sînt împărţiţi în ucenici, calfe şi maeştri – grade ce trebuie parcurse în ordinea lor.

Adunările constau într-o agapă comună, o expunere, o discuţie şi o colectă. Deosebit de festivă este sărbătorirea Sfîntului Ioan: „Ţinem, o dată la patru ani sau anual, cel puţin o agapă de ziua lui

Ioan Botezătorul ori a evanghelistului Ioan, după cum hotărăşte marele nostru maestru; atunci sînt de faţă toţi maeştrii, calfele şi ucenicii din toate lojile". Se respecta „o egalitate între fraţi, îndepărtarea oricărei dispute de ierarhie sau de rang. Se aşază fiecare la masa pregătită, după cum îi vine rîndul; dacă un mic meseriaş se întîmplă să stea lîngă un duce, acesta va întreţine cu el o conversaţie tot atît de familiară, binevoitoare şi prietenoasă ca şi cînd ar fi propriul său frate. Este uimitor că, în pofida unui număr atît de mare (deseori pînă la 500 de participanţi), totul se desfăşoară atît de liniştit, de cumpănit, armonios şi prietenos, iar prînzul se încheie la timpul potrivit... Rugăciunea de la masă o spune fie marele maestru însuşi, fie îl poate folosi în acest scop – pentru rugăciunea dinainte şi de după masă – pe un frate care este cleric ori pe secretar".

Loja întreţine deseori o bibliotecă – aproape ca o societate de lectură. Importantă este corespondenţa cu alte loji.

Domneşte printre francmasoni o solidaritate ce poate merge foarte departe: „Dacă un frate este închis pentru datorii, acestea sînt achitate de îndată ce se poate aduce o dovadă despre cinstea sa".

„Un frate bolnav, care se vede în neputinţă de a da ceea ce este necesar pentru îngrijirea sa, primeşte de la loja al cărei membru este două guinee pe săptămînă, dacă boala sa nu provine din îmbuibare şi viaţă dezordonată. Medicul, felcerul şi farmacistul lojii se declară gata să-l ajute, fără plată, cu îngrijirea, ajutoarele şi medicamentele lor. Aceşti trei slujitori ai sănătăţii sînt salariaţi de fiecare lojă."

Francmasonii ştiu că se află la încrucişarea dintre Evul Mediu ce se terminase o dată cu barocul şi epoca ce se naşte a unei noi lumini. Ei vor să umple cu alt conţinut vechile simboluri ale clădirii templului. Aceasta implică o nouă interpretare a tradiţiei creştine într-un sens luminist umanitar. Este detectabilă aici, ca fundal, Glorioasa revoluţie, cu relativizarea deosebirilor de clasă şi confesionale şi cu accentuarea drepturilor cetăţeanului şi ale omului. Francmasoneria exprimă necesitatea de a conferi un sens viu obligaţiilor religioase, atît de des înţepenite, printr-o nouă înfrăţire. În *Constituţii* se spune că francmasonul se cuvine să fie un om care, plin de bunăvoinţă şi omenie, trebuie să fie un *om bun*, credincios, motivat de cinste şi probitate. El este „prietenul bogaţilor şi al săracilor", în măsura în care aceştia sînt virtuoşi. Mai tîrziu, într-o scriere apologetică din 1746, ideea este formulată astfel: „Societatea francmasonilor nu are alt scop decît să promoveze pacea şi unitatea între oameni. Toate

statele evoluate trebuie să-i acorde protecţie, dacă sînt interesate de creşterea prosperităţii şi fericirii lor". În limbaj francmasonic, aceasta înseamnă că se cuvine continuată construcţia templului lui Solomon. Este vorba de *împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt*.

Astfel, mişcarea aceasta se situează, pe de o parte, în nişte reprezentări religioase foarte vechi, pe de alta, ea susţine un creştinism luminat sau pur şi simplu religia naturală. Deosebirile de confesiune sînt relativizate: figurează ca membri anglicani, disidenţi, catolici (în 1772, o dată cu lordul Robert Edward Petre, un catolic devine mare maestru al marii loji engleze) şi încă foarte de timpuriu pot fi primiţi şi evreii.

Lojile francmasonice devin astfel nişte şcoli ale toleranţei. Mişcarea corespundea acelei cerinţe a epocii prin care îngrădirile confesionale erau sfărîmate, dar se dorea totuşi, în acelaşi timp, să se păstreze tradiţia confesională atavică.

Printr-o obligaţie strictă de păstrare a secretului, vechile rituri masonice şi simbolurile lor trebuiau ferite de profanare prin publicitate. „Soldaţii îşi au semnele lor distinctive în campanie, ca să poată fi deosebiţi. Ofiţerii îşi au parolele lor, ca să se recunoască între ei în vremuri de război şi de pace... Şi noi avem de asemenea nişte cuvinte după care sîntem recunoscuţi. De exemplu: Jachin, Boas, cvadrat, compas, nivelă, chit, Hiram, Solomon etc." Tocmai aceste taine aveau un efect de atracţie într-o lume evident din ce în ce mai prozaică.

Francmasoneria a avut foarte repede un succes fără precedent. În 1725, la opt ani după întemeiere, se numărau deja în Marea Britanie 52 de loji. Încă înainte de 1730, ideea s-a răspîndit – mai ales prin unii lorzi şi ofiţeri britanici aflaţi în călătorie, deseori şi prin adepţi ai stuarţilor emigraţi – mai întîi în Franţa şi Spania şi, o dată cu acestea, în coloniile franceze spaniole şi, natural, şi în cele britanice. Concomitent, s-a impus şi în toată Italia – în special la Roma, Florenţa, Milano şi Torino –, apoi în Ţările de Jos, în Elveţia apuseană (Geneva, 1736) şi, pornind de la Hamburg (1737), în nordul şi centrul Germaniei, trecînd prin Berlin şi Breslau spre Viena, Praga şi Dresda. Din Dresda, a ajuns la Varşovia. Sankt Petersburg fusese atins încă de timpuriu. În anii patruzeci, au urmat Suedia şi Danemarca, în cele din urmă şi Germania de sud, Austria, Transilvania şi Ungaria.

Pe la mijlocul secolului, punctele centrale ale spaţiului european şi coloniile acestora de peste mări fuseseră cîştigate. A putut urma procesul de răspîndire în provinciile respective. Au fost cuprinse unele pături superioare şi mijlocii. Franz Stephan von Lothringen (1731), viitorul împărat, şi prinţul Prusiei, Frederic (1738), viitorul rege, au devenit francmasoni; marea şi mica nobilime, mulţi savanţi şi clerici – mai ales din clerul anglican – s-au alăturat de asemenea. *Înfrăţirea mondială a celor cu adevărat luminaţi* era realizată. Se întîlneau în loji mari nobili, funcţionari superiori de la curte, consilieri şi prieteni ai regelui, străini aflaţi în voiaj, diplomaţi, bancheri, comercianţi şi ofiţeri. Se legau cunoştinţe, uneori prietenii, se obţineau scrisori de recomandare, ce puteau deschide uşile caselor unor personalităţi importante. În loji, se puteau purta discuţii însemnate, de o intimitate ce cu greu se mai putea afla altminteri.

Cu toate acestea, s-au ivit două piedici, una externă şi una internă. Biserica catolică a lansat în 1738, prin bula *In eminenti*, o interdicţie generală pentru intrarea în loji, care a fost reînnoită în 1751. Ea lua astfel o poziţie clară împotriva acestei mişcări luministe. Efectul n-a fost foarte mare, e drept. Nici măcar atunci cînd, în 1743, în marele ducat Toscana, a început o adevărată persecuţie şi cînd împărăteasa Maria Tereza a desfiinţat, în acelaşi an, loja din Viena, alte state catolice nu s-au sinchisit şi, fiindcă societatea era secretă, lojile dizolvate au continuat adeseori să existe pur şi simplu sub un alt nume. Tocmai ţările catolice au devenit centre francmasonice puternice, ca de pildă Republica Genova, şi la anumite curţi francmasonii aveau o mare influenţă. Nici în ţările protestante mişcarea n-a fost lăsată în pace. Republicile Hamburg, Geneva şi Berna, Ţările de Jos şi Suedia au interzis lojile pentru un timp mai scurt sau mai lung, nu din considerente teologico-religioase, ci de politică statală. Ceea ce stîrnea indignarea era obligaţia de supunere, prin jurămînt, faţă de o instanţă din afara statului, internaţională. Acest gen de interdicţii nu au avut însă succes pe o perioadă mai îndelungată.

Confuzie a produs în francmasonerie faptul că, începînd din anii patruzeci, ea s-a fărîmiţat în diverse obiceiuri, înainte de toate ca urmare a dezvoltării ulterioare a ceremonialului, a riturilor. Fenomenul era legat şi de întoarcerea, specifică secolului, spre simboluri mai arhaice.

În ciuda acestor sciziuni, mişcarea n-a pierdut nimic din puterea sa de atracţie. La sfîrşitul veacului, o mare parte din adepţii concepţiilor moderne se găsea în francmasonerie.

Abstracţie făcînd de forma lor de organizare, ceea ce-i leagă pe francmasoni de societăţi este mai întîi interesul viu pentru ştiinţe: „Omul află aici şcoala ştiinţelor, artelor şi bunelor moravuri, o academie savantă, ai cărei membri posedă daruri deosebite şi care alcătuiesc în reuniunea lor, lipsită de contradicţii, cea mai învăţată societate din lume". Într-adevăr, mulţi oameni de ştiinţă aparţineau francmasoneriei.

Ar trebui menţionată apoi obligaţia de binefacere care, mai cu seamă în Anglia, dar şi în alte locuri, se manifesta direct sau indirect (prin colaborarea cu alte societăţi) prin numeroase iniţiative de reformă economico-socială: fie prin înfiinţarea de şcoli şi de aziluri pentru săraci, fie prin organizarea unor campanii medicale ca vaccinarea antivariolică şi multe altele.

Întocmai ca în numeroase alte societăţi, erau cultivate legăturile internaţionale.

În sfîrşit, francmasoneria semăna cu societăţile prin accentuarea egalităţii în cadrul asociaţiei. Nobili şi burghezi se găseau aici pe picior de egalitate, ca *fraţi* supuşi unui ideal superior – clădirea Templului.

Cît de larg populare puteau fi ideile francmasonice, dincolo de loji, ne-o arată cîntecul *Fraţilor, daţi-vă mîna pentru uniune*, a cărui melodie este atribuită lui Mozart. În noiembrie 1791, Mozart a compus la Viena una dintre ultimele sale opere, un *Cîntec al masonilor*, cu începutul *Haidem, cu mîinile strînse*, aparţinînd desigur lui Schikaneder. Puţin mai tîrziu, i s-a substituit melodiei un alt text. Acesta a fost bine cunoscut drept *Cîntecul masonilor* sau *Cîntec de societate* şi rezumă idea fundamentală a întregii mişcări reformiste:

„Bruder, reicht die hand zum Bunde!
diese grosse Feierstunde
führ'uns hin zu lichtern Höh'n!
Lasst, was irdisch ist, entfliehen,
unsers Bundes Harmonien
dauern ewig fest und schön.

Preis und Dank dem Weltenmeister
der die Herzen, der die Geister
für ein ewig Wirken schuf!

Licht und Recht und Tugend schaffen
durch der Wahrheit heil'ge Waffen
sei uns göttlicher Beruf.

Ihr, auf diesem Stern die besten
Menschen all'in Ost und Westen.
Wie im Süden und im Nord!
Wahrheit suchen, Tugend üben
Gott und Menschen herzlich lieben
das sei unser Losungwort!"[19].

„Fraţilor, daţi-vă mîna pentru uniune!
Acest mare ceas de sărbătoare
Să ne ridice spre înălţimi luminoase!
Faceţi să piară ce este pămîntesc,
Armoniile uniunii noastre
Să dăinuie veşnic puternice şi frumoase.

Laudă şi mulţumire stăpînului lumilor
Care a creat inimile şi spiritele
Pentru o veşnică acţiune!
Crearea de lumină, dreptate şi virtute
Cu sfintele arme ale adevărului
Să fie menirea noastră divină.

Voi, cei mai buni pe astrul ăsta,
Toţi oamenii din est şi vest,
Din sud şi din nord!
Căutarea adevărului, practicarea virtuţii
Iubirea din suflet a lui Dumnezeu şi a oamenilor,
Aceasta să fie lozinca noastră!"[19].

8. Societăţile în mişcarea luministă

Treptat, secolul este puternic înţesat de uniuni sub formă de societăţi, iar acolo unde nu se află organizată nici una, locul îl ocupă de îndată lojile francmasonice, mai cu seamă în răsăritul Europei. Societăţile ştiinţifice, societăţile educative şi societăţile economice de folos obştesc sînt cele trei tipuri principale de societăţi din a doua jumătate a secolului. În jurul lor se grupează multe alte societăţi, în cele mai diferite combinaţii de scopuri luministe, cîteodată de natură religioasă şi – cu totul rar – de natură politică.

Englezoaica Jane Leade i-a reunit, începînd din 1694, pe cei cu înclinaţii pietist-mistice în mai liber-organizata *Societate filadelfică*, ce număra mulţi adepţi în Germania, Olanda, Suedia şi Finlanda. Întemeierea acelei *Society for Promoting of Christian Knowledge*, cu aprobarea Bisericii de stat anglicane, avea ca ţel în Anglia o largă acţiune în direcţia educaţiei, şcolarizării şi alfabetizării creştine. Ea a fost întregită curînd cu o societate filială, *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*. Scopul său era răspîndirea cunoaşterii Bibliei în colonii – adică în America de Nord, la emigranţi. Suedia, cu Biserică de stat luterană, i-a urmat, în 1771, prin *Societas Suecana pro Fide et Christianismo*. Şi această societate milita pentru credinţă şi creştinism, pentru sporirea evlaviei populare, împotriva decăderii crescînde a moravurilor. Nişte suabi cucernici au fondat, în acelaşi scop, la Basel, în 1780, *Deutsche Christentumsgesellschaft*[20].

Cele mai multe societăţi nu se prezintă însă de la început ca bisericeşti; apartenenţa la Biserică era totuşi de la sine înţeleasă, aceasta vibrînd de cele mai multe ori ca un subton, ca o nuanţă, întocmai ca şi apartenenţa la stat.

Desigur, societăţile nu se declară de obicei ca politice, fiindcă politicul, în sens restrîns, era preocuparea guvernării ce avea asemenea competenţă. Cu toate acestea, tocmai societăţile economice şi de folos obştesc aveau efect politic, într-un sens mai larg. Ele erau interesate de binele politicului, al oraşului, al statului; preluau de la el sarcini pentru care nu era pregătit sau apt, intervenind în golurile respective. Cînd s-a întemeiat, de exemplu, o societate agricolă în Bretagne, ea avea în vedere numai acest ducat; cînd Hamburgul a avut o societate patriotică, se puneau problemele acestui oraş hanseatic – dar nu într-un spirit naţional mai îngust, ci pentru că Bretagne sau, după caz, Hamburg erau locurile unde trebuia şi se putea acţiona pentru binele umanităţii.

Cînd elveţienii din diverse cantoane au fondat, în 1761, o *Helvetische Gesellschaft*, era vorba într-adevăr de Elveţia, însă de luminismul elveţian. Oamenii voiau să acţioneze împotriva dezagregării solidarităţii federale. Acest scop al politicii naţionale putea fi realizat atunci numai prin organizarea unui cerc de prieteni din toate cantoanele, din statele luate în parte ale acestei naţiuni organizate ca stat federal. Cercul de prieteni se întîlnea într-o adunare anuală de cîteva zile, în care predomina discuţia liberă. Întrucît printre membri se aflau exponenţii cei mai importanţi ai diferitelor mişcări reformiste,

societatea helvetică a devenit un fel de societate-holding a societăţilor cantonale. Ea avea să se dezvolte realmente într-o adunare naţională voluntar-reprezentativă, constituind un unicat printre societăţile secolului al XVIII-lea.

Pentru toate societăţile, este o realitate faptul că sînt susţinute, după caz, de elita corespunzătoare locală sau religioasă a nobilimii, a clerului, a autorităţilor şi a negustorimii. În cercurile amicale ale societăţii se întîlnesc funcţionari, nobili de la curte sau nobili de la ţară cu pastori şi cu întreprinzători burghezi. Prin calitatea de membri provenind din diferite stări sociale – ocazional şi din ale celor ocupaţi cu mica industrie şi din ale ţăranilor –, aceste numeroase societăţi au adus o contribuţie esenţială la trecerea de la societatea pe ierarhii şi bresle la una burghezo-democratică, care avea să fie dominantă în secolul al XIX-lea. Ele au favorizat decisiv *emanciparea burgheziei* în condiţiile monarhiei, iar în statele republicane au reunit din nou patriciatul cu restul burgheziei.

Pentru că societăţile se născuseră de obicei din cercuri prieteneşti, ele cultivau o *sociabilitate* de tip nou. Cu toată seriozitatea reformelor lor şi cu toată activitatea, se găsea întotdeauna în adunările lor suficient timp pentru discuţii libere şi pentru conversaţiile vesele la mîncare şi băutură, la cafea, ceai, tutun sau vin. Existau societăţi ce erau deschise şi femeilor, chiar dacă ele apar rar pe listele de membri. Ele sînt însă permanent prezente în preajma societăţilor, şi nu numai în sfera distractivă. Pe această latură, societăţile găseau în orice caz o medie raţională între comportamentul liber, de breaslă, al celor cu rezistenţă populară la băutură şi formele manierate, preţios-elitare ale civilizaţiei curtene.

Devenise o modă să faci parte dintr-o societate. Făcea o impresie bună să fii membru al diferitor academii şi societăţi. Contele d'Albon, prinţ d'Yvetot, de exemplu, apropiat fiziocraţilor, apare pe pagina de titlu a analizei pe care a făcut-o statelor Anglia, Olanda şi Elveţia, în 1779, ca „membru al academiilor din Lyon, Dijon, Roma sau Nîmes, al Arcadelor şi al celei de la Crusca, al societăţilor savante din Florenţa, Berna, Zürich, Chambéry, Hessen-Homburg etc.". Prin adăugarea celor doi *et cetera*, nobilul francez indică faptul că aparţine încă multor societăţi, integrîndu-se astfel pe deplin în mişcarea luministă.

9. Reviste şi cărţi

Cînd voiau să atingă o mai largă eficacitate, societăţile publicau de regulă o revistă. Dar aceasta nu era însă doar o preocupare a societăţilor. Revistele jucau în general un rol eminent ca fiind un nou tip de comunicare luministă, la îndemîna unui public larg. Nu mai publicau doar noutăţi, ştiri din lume, nenorociri şi crime, ci şi o analiză conştientă cu intenţia de a acţiona luminist.

Premisa o reprezentau tipografii şi editorii, ca întreprinzători autonomi. Premisă era de asemenea şi libertatea cît mai mare cu putinţă a publicării. Această libertate a presei a fost posibilă mai întîi numai în Ţările de Jos, în special în Olanda, unde libertatea nu însemna însă doar independenţă faţă de Spania, ci şi toleranţă faţă de alte confesiuni decît calvinismul. În secolul al XVII-lea, oamenii se îndreptau spre Olanda atunci cînd voiau să ocolească cenzura de acasă. Chiar şi un loc de tipărire născocit – Amsterdam sau alte oraşe din Ţările de Jos – era suficient ca să facă o carte atractivă, pentru că se bănuia a conţine ceva critic sau subversiv. Urma apoi Marea Britanie, pe cale de a deveni mai liberă. Pe vremea Restauraţiei engleze, sub regele Carol al II-lea, era încă în vigoare principiul: „Imprimarea şi publicarea oricăror ziare, pamflete sau a oricăror noutăţi este ilegală". Dar a urmat apoi Glorioasa revoluţie. John Locke a cerut libertatea presei şi, în 1795, cînd s-a anulat vechiul *Licencing Act* – licenţele îmblînziseră pînă acum întru cîtva cenzura –, Parlamentul a dat deplină libertate presei.

Modelul viitoarelor reviste l-a oferit, din 1710 pînă în 1724, „Spectator", publicată de Addison şi Steele. *Vice and Ignorance*, viciul şi ignoranţa trebuiau să fie izgonite din Anglia. În locul lor trebuia anunţat programul etic al luminismului. Revista se înfăţişa ca o alăturare a observaţiilor unui nobil de ţară englez, Sir Roger de Coverley, care vizitează Londra ca spectator, privitor şi observator. Alături de el apar Captain Sentry, soldatul, Sir Andrew Freeport, comerciantul, şi Willi Court, îmbătrînitul *Man of Fashion*, bărbatul la modă, precum şi un avocat al tribunalului suprem englez.

În scurte dări de seamă săptămînale, se discuta acum în „Spectator" despre tot ce se putea; între 24 noiembrie şi 20 decembrie 1714, de pildă, despre:

Division of Mankind into Classes – Împărţirea omenirii în clase ;
On Eternity – Despre eternitate ;
Improper Behaviour in Church – Purtarea nepotrivită în biserică ;
On Cleanliness – Despre curăţenie ;
On aiming at Perfection – Despre năzuinţa spre perfecţiune ;
Enlargement of the Power of the Mind in a future State – Lărgirea puterii minţii într-o situaţie viitoare.

Asemenea articole sînt bine garnisite, în fiecare caz, cu citate din autorii antici.

Aceste dări de seamă şi articole scurte şi de interes, ce se publicau săptămînal, găseau cititori plini de bunăvoinţă; era deschisă de aici înainte calea revistelor de tot felul, a aşa-numitelor *săptămînale morale*, cu o compoziţie diversă, cu locuri diferite de apariţie, unele dintre ele specializate chiar pe o anumită tematică.

Continentul le-a urmat curînd şi aşa au apărut toate acele reviste cu titlurile lor felurite: „Journal", „Giornale", „Tagebuch", „Diario", „Zeitung", „Gazette", „Magasin", „Memorias", „Mercure" (unul francez, unul german şi unul elveţian), „Anzeigen", „Beiträge" precum şi almanahuri. Condiţia apariţiei era o cenzură rezervată, întrucît continentul nu era libera Anglie. Prin 1778, se relata din Paris: „Cenzorii cărţilor din Paris sînt cei mai raţionali şi cei mai drepţi din toată lumea... Paris este oraşul în care se tipăresc cele mai multe gazete: «Journal des Savants», «Journal des Sciences et des Beaux Arts», «Journal politique et littéraire», «Journal du Théâtre», «Mercure de France» etc."[23]. Din Berna elveţiană, se zvoneşte în 1786: „Regulamentul cenzurii noastre, şi aşa nu prea aspru, aţipeşte liniştit de tot..."[24].

Încă de mult, fiecare ţară, ba chiar fiecare oraş îşi avea revistele sale şi, printre ele, unele de cea mai largă eficienţă luministă; Germania, de pildă, avea „Der Patriot" din Hamburg, care a apărut din 1724 pînă în 1726, publicată de un grup de cinci consilieri municipali, doi profesori, doi clerici, precum şi cîte un jurnalist şi un comerciant cu studii academice, care se întruneau, începînd din 1723, într-un cerc de discuţii săptămînal. „Der Patriot" – publicaţia lor – se situa pe linia englezescului „Spectator" şi ţinea să fie un fel de îndrumător care să orienteze în vălmăşagul acestei epoci. Conţinea satire, dialoguri, fabule, vise, portrete, povestiri şi scrisori ale cititorilor, imaginare şi autentice. Se demonstra aici superioritatea

raţiunii practice asupra ignoranţei, obişnuinţelor şi prejudecăţilor. Un patriot, în accepţia acestei reviste, este un om ce gîndeşte ca cetăţean al lumii, fără prejudecăţi şi care se ocupă practic de binele colectivităţii sale. Patriotul acţionează prin adevăr şi exemplu. Critica patriotului nu se îndreaptă contra ordinii social-politice existente, ci împotriva neajunsurilor din sînul ei. „Der Patriot" a devenit unul din cele mai mari succese publicistice din prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Tirajul a crescut, în decursul primelor nouă luni, de la 400 la 5.000. Ulterior, a cunoscut încă patru ediţii, sub formă de carte, pînă în 1765.

Aproape concomitent, într-un alt oraş comercial, Zürich, un grup de tineri, şase teologi şi doi medici, s-au reunit într-o societate ce s-a numit *Die Maler* (*Pictorii*) şi s-au întrunit din iulie pînă în octombrie 1722. Ei au publicat, din 1721 pînă în 1723, „Diskurse der Maler". Această revistă se înscria de asemenea pe linia lui „Spectator". Ea urma aceleaşi tendinţe politic-patriotice, cu o mai puternică accentuare a problematicii literar-estetice. Faptul că cenzura a intervenit, punîndu-i piedici, arată impactul politic al revistei. Iniţiatorii şi principalii susţinători ai societăţii şi ai revistei erau Johann Jakob Bodmer şi Johann Jakob Breitinger, ulterior profesori în învăţămîntul superior din Zürich.

Să plasăm alături de aceste exemple germane şi elveţiene un al treilea, care provine din spaţiul italian, *Accademia dei Pugni*, Academia Pumnilor, din Milano, 1764-1766. Ea se situează deja la mijlocul luminismului pe deplin dezvoltat. Are şi ea însă acelaşi caracter, de cerc de prieteni reunit ca societate şi care vrea să apară în public cu o revistă, intitulată „Il Caffè". Aceste două denumiri indică ele însele autoironia unei societăţi vioaie, dar „neserioase". În anii aceştia, pluteau în aer ideile tulburătoare ale lui Rousseau, Helvétius şi ale altor înnoitori. *Accademia dei Pugni* era un cerc de dezbateri al unor oameni inteligenţi, al celor mai bune minţi ale luminismului din Italia de sus, Pietro Verri, Luigi Lambertinenghi, Alfonso Longo, Cesare Beccaria. O dată pe săptămînă, ei se întîlneau cu alţi prieteni în jurul unei sobe de teracotă albă, la Pietro Verri. Dezbăteau problemele vremii, judecau politica purei raţiuni de stat, postulau reformă şi legătură cu practica: *belle virtu, doveri - virtu senza noia* (*virtuţi frumoase, obligaţii - virtute fără plictiseală*). Era un *Sturm und Drang* italian, dar atenuat prin umor lombard şi umanism latin. Nu voiau să se mărginească însă numai la discuţii, ci să

mobilizeze publicul prin revista „Il Caffè" şi, dacă era posibil, să intervină chiar în defectuoasa administraţie a autorităţilor din nordul Italiei. Pe acest fundal, a apărut cartea senzaţională a marchizului Beccaria, *Dei delitti e delle pene* (*Despre delicte şi pedepse*), cu o critică generală a stărilor de lucruri, nu numai în domeniul dreptului penal.

În cercul acelor *Pugni* care, după două numere de „Il Caffè", şi-a încetat activitatea, se pregătea deja republica cisalpină de mai tîrziu.

Acestea ar fi trei exemple de reviste care aveau şi unele intenţii politice, o dată cu scopul predominant etic şi estetic. Era vorba şi de bunul gust. Multe reviste conţin şi recenzii ale unor noi apariţii. În general, „scrisul de cărţi este fără sfîrşit", cum constatase deja *Ecleziastul* (12.12) din Vechiul Testament, deosebit de preţuit în secolul al XVIII-lea. Lumea se găsea în „secolul ce păta cu cerneală", în care călimara domina pe birou şi fiecare coală de hîrtie trebuia întocmită cu pana într-un stil luminist.

V

Utopie şi reformă

1. „Ameliorare şi visuri"

Noţiunile de *reformă* şi *utopie*, pe care Franco Venturi le-a utilizat ca titlu pentru opera sa *Utopie e Riforma nell' Illuminismo*, ar putea suna, germanizate, în secolul al XVIII-lea, *ameliorare* şi *visuri*.

Pe cînd filosoful german Christian Wolff îşi dădea la lumină ideile, între 1713 şi 1720, încă sub titlul raţionalist *Idei raţionale despre puterile intelectului uman, idei raţionale despre Dumnezeu, univers şi sufletul omului* sau *Idei raţionale despre comportarea omului*, o generaţie mai tîrziu, elveţianul Isaak Iselin îşi publica, în 1755, concepţiile sub titlul *Visurile filosofice şi patriotice ale unui filantrop*. În ale sale *Rêveries du promeneur solitaire – Visările unui hoinar singuratic*, Rousseau visa la viaţa şi opera sa...

Secolul al XVIII-lea visa realmente la o lume mai bună. Dar nu o visa numai, ci voia şi să o realizeze. Găsim de aceea nesfîrşit de multe scrieri ce se ocupă cu *reforma* unei stări oarecare de lucruri ce nu mai putea fi acceptată.

Selectăm mai mult sau mai puţin la întîmplare cîteva scrieri care, redactate în principalele limbi ale epocii, vorbesc despre reformă:

Di una riforma d'Italia, 1767, de scriitorul din Trento Carlantonio Pilati – o critică la adresa înapoierii italiene şi un apel la principi pentru o reformă a statului, cu tendinţă anticlericală.

Apuntes para una reforma de España, 1797, de Victorian de Villava, funcţionar la finanţe din viceregatul Peru – o scriere similară, cu referire la Spania şi la coloniile ei.

De l'administration provinciale et de la réforme de l'impôt, 1779, de Guillaume François Le Trosne, funcţionar în justiţia din Orléans – critică a economiei franceze bazate pe privilegii, cu

postulatul unei noi organizări a administraţiei provinciale şi al unei uniformizări a impozitelor.

Adress to the People of England of the Intended Reformation of Parliament, 1783, apărută anonim, ca o contribuţie la problema modernizării reprezentării parlamentare.

Über die bürgerfliche Verbesserung der Juden, 1781, de funcţionarul prusac Christian Wilhelm Dohm – o analiză a situaţiei nedrepte a evreilor cu cerinţa emancipării lor cetăţeneşti.

Beiträge zur Kenntnis und Verbesserung des Kirchen – und Schulwesens in den Königlich Braunschweigisch-Lünebergischen Kurlanden, 1801, de predicatorul de la curtea din Hanovra şi consilierul consistorial Johann Christoph Salfeld – o răfuială cu Biserica rigidă dogmatic şi cu învăţămîntul său înapoiat, cu cerinţa apropierii de practică, în grija pentru spirit, şi a aplicării în predică de noi metode psihologice şi pedagogice în învăţămînt.

Von der Notwendigkeit der Verbesserung des Landbaues und den besten Mitteln dazu, 1760, de pastorul Albrecht Stapfer – o analiză a agriculturii din Berna, dimpreună cu propunerile de reformă corespunzătoare.

Aceste şapte scrieri se ocupă de reformă, de ameliorarea stărilor nesatisfăcătoare şi indică amploarea mişcării reformiste, de la reforma general-politică, trecînd prin cea religioasă, pînă la „ameliorarea" tehnică.

Reforma avusese pînă acum un sens limitat. Ea putea însemna, în domeniul militar, reducerea numărului de trupe după un război, scurtarea unei bucăţi de material în comerţul cu textile şi, în fine, schimbarea unei ordini disciplinare bisericeşti. În mod obişnuit, noţiunea de *reformă* era desigur controversată, fiindcă Biserica romano-catolică o respingea, din cauza evenimentelor bisericeşti din secolul al XVI-lea.

Pînă în anii şaptezeci ai secolului al XVIII-lea, se utilizaseră noţiuni precum *émulation, amélioration* sau *éducation*, adică *emulaţie, ameliorare* sau *educaţie. Reforma* şi *ameliorarea* erau înţelese mereu ca o schimbare lipsită de forţă. Chiar şi noţiunea de *revoluţie* avea acest sens. Era vie încă într-adevăr metafora *re-volutio*, întoarcerea la o stare originală mai bună. Se vorbea de o *revoluţie fericită*, cam în felul în care tratau englezii *Glorioasa revoluţie* din 1688, care se realizase, pe cît fusese posibil, într-un cadru legal.

Această mişcare a luminismului s-a desfăşurat în diferite etape. Paul Hazard a ales pentru prima epocă denumirea de *Crise de la conscience européenne*, ceea ce poate însemna criză a conştiinţei, dar şi a cugetului. Faza respectivă este caracterizată printr-o chibzuire raţională a tuturor poziţiilor, printr-o „critică" corespunzătoare. *Dictionnare historique et critique* (1696/1697) al emigrantului huguenot Pierre Bayle este expresia, cu larg efect internaţional, a acestei atitudini. O elită îşi asuma de aici înainte ca sarcină *ameliorarea* umanităţii. Erau inspiraţi cu toţii de caracterul modelabil al lumii, care – după cum spusese Leibniz – era deja, în sine, cea mai bună dintre lumile posibile. Cu cît înainta secolul, cu atît oamenii deveneau mai optimişti, căci – s-o spunem împreună cu Jan Huizinga – „...acum, pentru prima oară, chemarea nu se mai uita înapoi, ci înainte: epoca aceasta nu-şi căuta salvarea într-o presupusă restabilire a unui trecut ideal, ci în încrederea în propriile forţe ale raţiunii şi ale spiritului. În faţa ochilor umanităţii se găsea pentru prima dată nu un trecut visat, ci un viitor terestru visat! ... Bunătatea firii omeneşti, capacitatea sa de perfecţionare, progresul educaţiei deveniseră dogme. Dacă raţiunea... ar urma, cu o dragoste mai pură decît oricînd, doar potecile naturii, cunoscută acum şi îndrăgită, atunci toate ar fi bune"[1].

Scopul poate fi precizat datorită cunoscutei formulări a lui Jeremy Bentham despre *the greatest happiness of the greatest number* (1788). Formula despre *cea mai mare fericire a celui mai mare număr* apăruse deja în cercul acelei *Società dei Pugni*, pe la 1764, în scrierile lui Cesare Beccaria – *la maggfiore felicità divisa sul maggior numero possibile* – şi, cu şase ani mai înainte, la Issak Iselin: *dass sich in (dem Staate) die grösstew mögliche Summe von Gluckseligkeit in den richtigsten und gerechtesten Verhältnissen ausgeteilt finde*. Fraza lui Bentham mai apăruse totuşi, cuvînt cu cuvînt, încă din 1726, la Hutcheson![2]

2. Filosofia şi filosofii epocii filosofice

Gînditorii secolului al XVIII-lea obişnuiau să considere adesea veacul lor drept *epoca filosofică*, socotindu-se ei înşişi *filosofi*. În vremea luminismului, a filosofa continuă să însemne, ca şi în

greceşte, iubire de înţelepciune sau pur şi simplu a avea cunoştinţe, a practica ştiinţele, a studia, a da la lumină prin meditaţie, a căpăta cunoştinţe despre natură şi constrîngerile omeneşti. Privit cu ironie, filosoful era un personaj ce ignora realitatea, dar totodată şi acela care măsura lucrurile cu linişte, situîndu-se deasupra lor. În secolul al XVIII-lea, filosofia însemna în special pronunţarea liberă şi critică asupra tuturor problemelor şi obiectelor – fără teamă de discriminare. Toate chestiunile ar putea fi obiecte ale filosofiei : morala şi religia, politica şi statul, artele şi ştiinţele. Discursul rămîne însă de obicei filosofic, făcîndu-se consideraţii teoretice generale, principiale şi evitîndu-se indicarea de nume şi instituţii. Actul filosofării poate deveni primejdios în unele cazuri, în funcţie de ţară şi de Constituţia acesteia ; este recomandată precauţia, dictată de stările de fapt bisericeşti, atîta timp cît stăpînitorii n-au devenit ei înşişi filosofi.

Se poate filosofa însă şi pe teme mai puţin pretenţioase şi mai cotidiene, cum ar fi virtuţile şi non-virtuţile omeneşti, despre ridicolul şi valoarea lor de fapt. În acest domeniu, ne aflăm la începutul psihologiei moderne. Discursul filosofic se desfăşoară potrivit unor criterii raţionale, dar nu unilateral, ci luîndu-se în considerare diferitele aspecte. El trebuie să manifeste respect faţă de creaţie şi intenţia de a da la lumină o lume mai bună, cu obligaţii etice. Maliţia unui Swift, a unui Voltaire, a unui Lichtenberg îşi găseşte locul în aceeaşi măsură ca şi acceptarea sentimentelor de către un Shaftesbury şi un Rousseau.

Continuă să fie vorba, în cele din urmă – ca şi în Antichitate, şi în umanism –, de chestiuni elementare : ce face cunoaşterea să fie cunoaştere, dacă intuiţia şi evidenţa sînt mesaje inteligibile, care sînt izvoarele cunoaşterii, ce se află în spatele a ceea ce numim sentimente, a ceea ce numim intelect – temele pot fi foarte diverse. Astfel, de exemplu, omul de stat francez Henri-François d'Aguesseau a filosofat în operele sale, la trecerea din secolul al XVII-lea în cel de-al XVIII-lea, pe teme precum : cunoaşterea omului, măreţia sufletului, dragostea de simplitate, independenţa avocatului, demnitatea consilierului municipal, cenzura politică..., iar autorul scoţian David Hume a publicat, în 1742, cîteva mici articole moderat filosofice, cuprinzînd teme de tipul : despre demnitatea sau josnicia naturii umane, poligamie şi divorţ, elocvenţă, supunere pasivă, partidele britanice, caracterele naţionale...

Filosofia fusese multă vreme o chestiune strict şcolară. La începutul oricărui curs superior se afla frecventarea *Facultăţii de filosofie*, unde profesorii băgau în capul studentului logica, matematica şi exactitatea geometrică. În timpul luminismului însă, aceste cunoştinţe însuşite mecanic au fost folosite în vederea unei aplicaţii raţionale, pentru o gîndire structurată, şi răspîndite într-un public mai larg.

Multe ţări şi-au descoperit atunci marii lor filosofi. Franţa a început cu Descartes şi Pascal, Anglia a continuat cu Newton şi Locke. Germania i-a avut pe Leibniz, Thomasius şi Wolff, Italia pe Vico şi Muratori, Spania putea privi în trecut la Gracián.

Pe la mijlocul secolului, cînd se vorbea despre „filosofi", lumea înţelegea în primul rînd grupul de autori francezi asociaţi la Marea Enciclopedie. Întreprinderea aceasta fusese plănuită iniţial ca o ediţie franceză a unei enciclopedii englezeşti; ea a eşuat însă, din cauza unor conflicte între editură şi autori, pînă ce sarcina i-a fost încredinţată, în 1746, lui Denis Diderot. În persoana acestuia a fost cîştigat pentru misiunea respectivă un intelectual deosebit de erudit, ale cărui interese ştiinţifice erau cu adevărat de amploare enciclopedică. Destinat de părinţi teologiei, el s-a desprins încă de timpuriu de obligaţiile bisericeşti. Era pe deplin adept al filosofiei luministe. Curînd a luat în mîini, în mod independent, înfăptuirea Enciclopediei şi a susţinut-o financiar prin subscripţii. Alături de el se afla d'Alembert, un matematician lucid şi un filosof ponderat, care ştia limitele cunoştinţelor umane şi îşi clădea sistemul său pe experienţă şi raţiune.

La 1 iulie 1751, a apărut primul volum: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, un dicţionar al ştiinţelor, al artelor şi tehnicilor, publicat *par une société de gens de lettres*, de un grup de intelectuali. Apariţia Enciclopediei a cunoscut în curînd un succes uriaş – cu toate că (sau tocmai pentru că) cercurile clericale, în special iezuiţii, au tăbărît asupra acestei *Biblii a lui Satan* şi au izbutit să obţină chiar şi o interdicţie regală, care a avut totuşi numai un efect trecător, pentru că diverşi politicieni influenţi şi mai ales Madame de Pompadour protejau această întreprindere. În ciuda multor dificultăţi, Enciclopedia a putut fi încheiată după 29 de ani, cuprinzînd în total 36 de volume, dintre care 13 conţineau tabele şi ilustraţii de cea mai bună calitate. În sfîrşit, lumea putea găsi aici o îndrumare competentă, în toate domeniile cunoaşterii, într-un mod potrivit timpului, luminat-raţional, ce-i drept cam anticlerical, însă nu totdeauna nereligios.

Acelei societăţi de intelectuali, respectiv filosofi, care se aflau, începînd din 1751, în spatele Enciclopediei, îi aparţineau minţile cele mai de seamă ale luminismului francez:

Montesquieu, fostul preşedinte al Parlamentului de la Bordeaux, adică al Tribunalului regional, care publicase doar cu cîţiva ani înaintea apariţiei primului volum al Enciclopediei *L'esprit des lois*, acea analiză filosofică şi sistematizare a evoluţiei dreptului european.

Voltaire, care se mişca vioi şi cu strălucire prin toate domeniile posibile, literare, istorice şi filosofice, fiind temut datorită ironiei sale, ce-şi atingea mereu ţinta. La cinci ani după primul volum al Enciclopediei, el avea să surprindă publicul cu o istorie universală, concepută într-un mod cu totul nou.

Rousseau, care tocmai atunci începuse să cucerească lumea cu filosofia sa contrară celei care se făcuse pînă atunci. În 1754, şi-a publicat lucrarea critică despre inegalitate.

Baronul d'Holbach, care – potrivnic oricărei speculaţii – elabora o concepţie mecanicistă despre cosmos şi omenire, pe care a făcut-o publică, în 1770, în *Système de la nature*.

Turgot, care, interesat de literatură şi economie, avea să se distingă ulterior ca un politician reformist de frunte. În 1766, au apărut *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*. Cum se nasc şi cum sînt împărţite bogăţiile era o temă ce începea să intereseze un public mai larg. Aceste cinci nume din două generaţii ale luminismului francez sînt doar cele mai cunoscute dintre colaboratorii la Enciclopedie. Ele se află aici ca exemplu pentru rolul filosofilor în lume, în general.

Curînd, mulţimea filosofilor a devenit greu de numărat. Filosofia devenise o *înţelepciune universală* obişnuită, nemaifiind doar o filosofie de şcoală latinească, transmisă de nişte teologi catolici şi protestanţi, de orientare radicală. Ea nu mai voia să fie *slujnica teologiei*, ci pretindea un loc independent, ba chiar primul loc. Nu mai voia să ofere doar teorie, ci să fie utilă ca *raţiune practică*, ca un *intelect uman* sănătos. Descartes îşi începea, încă în 1637, al său *Discours de la méthode* cu vorbele: „Mintea omenească sănătoasă este lucrul cel mai bine distribuit în lume, căci fiecare gîndeşte că o posedă îndeajuns. Capacitatea de a putea judeca corect şi de a putea distinge adevărul de falsitate este tocmai ceea ce se numeşte o minte sănătoasă sau raţiune... nu e destul să ai un spirit just, ci lucrul cel mai important este să ştii să-l aplici bine". Acestea au fost scrise încă

în secolul al XVII-lea, dar pe ceea ce Descartes demonstrase în mod matematic se putea construi mai departe. După o jumătate de secol, Leibniz argumenta că lumea de aici este cea mai bună dintre toate cîte sînt posibile. Ea a fost gîndită dinainte în raţiunea lui Dumnezeu, iar Raţiunea este dată omului ca natură a sa proprie. Omul este capabil să analizeze lumea şi s-o cunoască în ansamblul şi părţile ei.

Printr-un asemenea mod de gîndire, aşa cum îl întemeiaseră Descartes şi Leibniz pe dimensiuni recognoscibile matematic-logic, filosofia devenise egală cu teologia. În a doua jumătate a veacului, un teolog catolic putea formula ca ceva de la sine înţeles: „...Este un dat întemeiat pe raţiune că un om nu are alt judecător în comportarea sa decît propria raţiune şi, ca urmare, nu e dator să dea socoteală nimănui altcuiva decît lui însuşi"[3]. În 1783, Immanuel Kant a făcut o sinteză în renumitul său răspuns la întrebarea: *Ce este luminismul*? „Dacă se pune aşadar întrebarea: trăim acum într-o epocă luminată? răspunsul este: nu, dar desigur într-o epocă a luminismului. Lipseşte încă foarte mult pentru ca oamenii, aşa cum stau lucrurile astăzi, luaţi în general, să fie deja sau să poată fi numai puşi în situaţia de a se servi sigur şi bine, în chestiuni de religie, de propriul intelect, fără îndrumarea altcuiva. Numai că avem totuşi semne clare că acum li se deschide calea pentru a se modela liber în această direcţie şi că piedicile luminării generale ori ale ieşirii din minoritatea ce li se datorează lor înşişi devin treptat mai puţine: privind lucrurile astfel, epoca de faţă este epoca luminismului..."[4] Pentru Kant, filosofia era ştiinţa autonomă a raţiunii şi a înţelepciunii.

Valoarea funcţională a filosofiei, în continuă creştere, a avut consecinţe importante, în cursul secolului al XVIII-lea, pentru gîndire şi educaţie. Ea viza şi învăţămîntul academic. Filosofia trebuia să se ridice din poziţia sa inferioară, să nu mai fie un simplu studiu pentru începători, ci conducătoarea universităţii, ca ştiinţă idealistă, raţională şi critică – fundament şi orientare pentru jurisprudenţă, medicină, lingvistică şi ştiinţele naturii. Acest scop educativ a fost folosit ca model în Germania de către Humboldt şi a influenţat toate şcolile superioare europene. Perioada în care filosofia a fost conducătoare în universităţi a rămas totuşi scurtă. În curînd, pozitivismul ce renunţa la metafizică, la bazele filosofice, avea să ajungă dominant, iar filosofia a devenit o pură ştiinţă de specialitate. În cursul secolului XX,

ea avea să-şi piardă definitv poziţia conducătoare în universitate şi gimnaziu. Dar în secolul al XVIII-lea, lucrurile stăteau totuşi altfel. Gîndirea fundamentată filosofic se impusese. În universităţi, predau profesori formaţi în spirit filosofic, după manuale moderne.

Pe lîngă universităţi, academiile sau societăţile savante independente de universităţi au început de asemenea să elaboreze nişte imagini conducătoare generale, de factură filosofică. Deosebit de interesantă este, în legătură cu aceasta, societatea secretă *Phi Beta Kappa* de la universitatea americană *William and Mary* din Virginia. Phi Beta Kappa este prescurtarea mottoului grecesc Φιλοσοφία βίου κυβερνήτης – filosofia este cîrmaciul vieţii[5].

Filosofia a pus stăpînire deplin pe saloanele franceze. Modul de gîndire filosofic raţional a devenit un laitmotiv. Cei care frecventau saloanelor se considerau filosofi.

Pe lîngă aceasta, scriitorii care filosofau liber aveau tot mai mult succes cu cărţile lor. Producţia de cărţi filosofice s-a dublat, pe cînd cea teologică a scăzut. A filosofa însemna totuşi numai a teoretiza într-un fel de plutire liberă. Cunoştinţele filosofice nu trebuia să fie folositoare numai cunoştinţelor filosofice. A sporit convingerea că dacă sînt cunoscute filosofic cauzele, atunci se şi poate acţiona după nişte principii raţionale. Gîndirea filosofică trebuia de aceea introdusă în popor, „popularizată". Aşa că limbajul deseori greu de înţeles al marilor filosofi a fost reformulat de către filosofia populară, într-un mod general inteligibil. În special scriitorii francezi şi englezi se pricepeau să prezinte cunoştinţele filosofice într-un chip elegant şi rezonabil, căci aceste două limbi aveau posibilitatea – fiecare în felul său – de a se exprima nepedant şi totuşi foarte just. O carte bună trebuia – după Voltaire – să fie *curieux, amusant, moral, philosophique*, adică atractivă, amuzantă, morală şi temeinică.

Un public cititor mai larg s-a putut familiariza, în felul acesta, cu reflecţiile filosofice. S-a ştiut astfel că metafizica dădea răspunsuri despre raporturile spirituale generale, despre cunoaştere şi credinţă, despre reprezentări şi temeiul lor logic. Etica – numită acum deseori filosofie morală – dădea învăţături despre comportamentul corect, despre îndatoririle omului în sine, indiferent de confesiune, naţiune sau rasă. Gîndirea filosofică înseamnă gîndire independentă. Nu se cuvenea ca lumea să se mai încreadă în autorităţile tradiţionale. Totul trebuia cercetat în partea sa ascunsă, în premise – *hinterfragt*, cu o vorbă de astăzi. Pînă la acea vreme, fuseseră de ajuns enunţurile

dogmatice ale Bisericii, respectiv absoluta înţelepciune a celui ce domnea, pentru a te supune. Acum însă, oamenii înţelegeau să accepte autoritatea numai după ce o examinau cu criterii filosofice. Totul depindea de utilitate şi morală, de claritate şi naturaleţe în expresie.

3. Creştinism raţional

Protestantism şi luminism

Cu mult mai mult decît în perioada anterioară, secolul al XVII-lea a fost marcat de teologie. Ea şi-a păstrat şi în secolul al XVIII-lea locul de prim rang, iar clerul a rămas, cum am văzut, purtătorul vieţii spirituale. De aceea, corect este ca mişcarea reformistă să fie abordată, înainte de toate, în sectorul teologico-bisericesc.

Teologia protestantă continuă să se întemeieze pe interpretările Reformei, pe care dogmatismul le înăsprise. În secolul al XVII-lea, cînd se extindea Facultatea de teologie, se crea o catedră de *teologie controversată*, adică de delimitări dogmatice. Acestea erau multiple: o dată, faţă de Roma; apoi, faţă de celelalte sisteme protestante; pe urmă, faţă de ereticii din propriile rînduri, căci de la Reformă încoace existau grupuri care interpretau mai liberal învăţătura creştină, aşa cum socinienii, de exemplu, puneau sub semnul întrebării însăşi divinitatea lui Hristos. În cele din urmă, se delimitau de sectanţi, adică de urmaşii anabaptiştilor şi de noii pietişti, grup care năzuia spre o evlavie personală, interioară şi respingea atitudinea rece a Bisericii de stat.

Un ultim triumf al ortodoxiei protestante avea să fie *Formula Consensus*, lansată în 1675 de Bisericile reformate elveţiene, în care, printre altele, se întîlnea un calvinism radical, conform căruia fiecare cuvînt din Biblie, mergînd pînă la accentele ebraice, ar fi trebuit considerat ca inspirat direct de Sfîntul Duh, iar Hristos ar fi îndurat moartea pe cruce numai pentru cei aleşi, adică de fapt numai pentru calvinişti. *Formula* a provocat, ce-i drept, în afara Elveţiei (şi parţial chiar în interiorul ei) reacţii de uimire şi indignare. O asemenea poziţie părea ciudat de depăşită şi arhaică.

Patrusprezece ani mai tîrziu, o Anglie mai dinamică avea să emită acel *Toleration Act*, pentru toate profesiunile de credinţă

protestante. Ca urmare o foarte rapidă întorsătură s-a produs peste tot. Oamenii se săturaseră de despicarea teologică a firului în patru ; dacă cineva dorea să argumenteze raţional, nu trebuia s-o facă într-un sistem iraţional cum e cel dogmatic. Au răzbătut din nou la lumină unele tradiţii umaniste ce fuseseră ascunse. Luminismul evolua la oarecare distanţă faţă de reformatori, la care se descopereau resturi ale papalităţii, de care acei mari bărbaţi nu reuşiseră să se elibereze cu totul. Oamenii erau sătui, în cele din urmă, de confesionalism, care nu adusese decît nenorociri ; pentru Germania, Războiul de 30 de Ani, pentru Anglia, războiul civil, pentru Franţa, expulzarea hughenoţilor.

Întorsătura s-a produs mai întîi în anglicanismul englez. Acolo, Richard Cumberland, care a devenit în 1690 episcop de Peterborough, a cerut restrîngerea învăţăturii lui Hristos la *summa benevolentia aut amor universalis*, adică la iubirea de Dumnezeu şi de aproapele, la cele zece porunci şi la Evanghelie. John Locke a mers şi mai departe cînd a publicat, în 1695, cartea *The Reasonableness of Christianity, Raţionalitatea creştinismului.* El susţinea că creştinismul ar corespunde cerinţelor raţiunii umane. În fine, Jonathan Swift, decanul Institutului St. Patrick din Dublin, a scris *Tale of a Tub*, în care îi pune pe cei trei fii – Peter (catolicul), Martin (luteranul, respectiv anglicanul) şi John (calvinistul) – să se certe pe testamentul tatălui lor (adică însuşi Dumnezeu Tatăl), cu toate că acest testament (Biblia) conţinea prescripţii foarte stricte privind armonia, prietenia şi dragostea dintre cei trei fraţi.

După experienţele amare ale luptelor confesionale din Marea Britanie, anglicanii erau în sfîrşit dispuşi să întindă mîna pentru împăcarea cu diferite alte grupări protestante, ba chiar au început să construiască o punte către luteranii şi calviniştii din afara ţării lor. I-au lăsat în pace pe catolici atunci cînd nu erau irlandezi. Toate acestea se petreceau pe baza *latitudinarismului*, a unei poziţii teologice măriminoase. Se spunea pe atunci că Biserica anglicană îl botează pe toţi, în căsătoreşte şi-i înmormîntează pe toţi – puţin mai scump, e drept, dar fără îndelungi cercetări şi întrebări, care ar fi putut tulbura pacea, întrucît conştiinţa, susţinea ea, era exclusiv treaba lui Dumnezeu. Pe de altă parte, la puritanii calvinişti, vechiul zel a fost înlocuit cu *the cold clatter of morality*, cu o rece vorbărie despre moralitate.

Reacţia nu s-a lăsat aşteptată pe continent, unde, în plus, şi hunghenoţii pregăteau terenúl. Ei suferiseră prea mult din cauza

persecuţiilor, ca să mai continue acum într-un mod rigid calvinist. Teologia lor fusese deja suspectată ca fiind prea liberă, încă înainte de revocarea edictului de la Nantes.

Un teolog din Basel lansa, încă din 1709, formula: „Nullum pondus habent argumenta nostra, si vita non doctrinae respondet"[6] – Argumentele noastre nu au nici o greutate, dacă viaţa noastră nu corespunde doctrinei. Ceea ce înseamnă că o viaţă creştinească este mai importantă decît convingerea dogmatică.

Într-un mod ezitant şi precaut, a început să se supună unei critici ştiinţifice Biblia însăşi. S-au reluat îndemnurile călugărului oratorian francez Richard Simon, care compusese, în 1678, o *Istorie critică* a Vechiului Testament, ce a cunoscut o a doua ediţie, e drept, numai la Rotterdam. Publicistul Johannes Clericus, originar din Geneva, dar care activa în Ţările de Jos, pretindea că Vechiul Testament ar trebui considerat numai ca literatură, la fel cu cea grecească. Este drept că fiecare rămînea mai departe ataşat noţiunii de revelaţie, dar asta nu mai însemna acum nimic altceva decît înfăptuirea *religiei naturale*. Tocmai de la natură are fiecare om o nevoie religioasă. Se cerea acum să se onoreze pur şi simplu această înclinaţie prin învăţătura creştină. Se deschidea astfel, desigur, o cale spre relativizarea revelaţiei, ba chiar spre eliminarea ei, adică spre deism, care nu mai recunoaşte decît legi naturale divine, nu însă şi un Dumnezeu personalizat – ori chiar calea spre libera cugetare, spre ateism. Existau mulţi deişti în acest secol şi unii atei; în mare însă, oamenii rămîneau ancoraţi religios şi, înainte de toate, fideli Bisericii moştenite; nu numai pentru că ar fi fost riscant să fii pe faţă deist ori chiar ateu – e drept că nu mai puteai fi ars ca eretic, dar continua să existe oricum pericolul de a fi expulzat din ţară. Doar în Anglia, în Olanda şi în Berlinul lui Frederic al II-lea te mai puteai manifesta liber cu asemenea teorii.

Pentru un cleric protestant, noua orientare însemna fără îndoială, adeseori, un conflict de conştiinţă, deoarece trebuia să întărească în continuare, prin jurămînt, vechile mărturisiri de credinţă. Concepţiile prea libere, ca şi cele prea pietiste, puteau duce la fricţiuni cu confraţii mai conservatori sau chiar la suspendarea din funcţie. Atitudinea luminată, conformă timpului, s-a impus pînă la urmă, ca să zicem aşa, peste tot. Radicalii au devenit minoritari.

Deoarece noua atitudine cerea o intensă implicare practică, a început să se predice la Crăciun despre conservarea paielor, deoarece

copilul Hristos fusese culcat în iesle pe paie, la duminica de Paşti, despre *reguli raţionale pentru creştini, privind felul în care să-şi îngroape morţii*, la duminica de Rusalii, despre *cum trebuie să ne purtăm cucernic şi prevăzător în caz de furtună*. Încă din 1715, a apărut în Anglia o cărţulie cu titlul *Recreaţia clericului, adică plăcerea şi folosul ce le putem avea din arta grădinăritului*. Astăzi putem rîde de asemenea lucruri sau să clătinăm din cap pe considerente teologice. Pentru cleric şi ascultătorii săi, acestea puteau fi însă efectiv mai utile decît dogmatica. Pastorii puteau fi adesea de mare ajutor în societăţile de folos obştesc şi în altele.

Se încerca astfel, într-un mod cam forţat, să se salveze şi revelaţia, căutîndu-se o explicaţie raţională a minunilor lui Hristos. Toleranţa religioasă era scrisă cu litere mari. Ea se cădea să fie nu numai simplă răbdare, ci şi o înţelegere activă faţă de ceilalţi. Acest lucru era relativ uşor în cadrul diferitelor profesiuni de credinţă protestante – mai greu, dar şi mai important, pentru catolicism. S-a iniţiat realmente un prim contact de natură ecumenică, deseori pur şi simplu printr-o întîlnire prietenească la nivel uman între clericii din regiunile confesional amestecate.

Bisericile protestante nu erau, în sine, nepregătite pentru preluarea unor idei luministe. Lectura Bibliei favorizase o şcolire raţională, lumea se obişnuise să interpreteze cu mijloace filologice, iar laicul putea profita de aceasta. Pluralitatea mărturisirilor de credinţă putea fi înţeleasă, într-o evaluare pozitivă, ca multitudine a drumurilor spre mîntuire. Colegialitatea în conducerea Bisericii – în special la reformaţi – putea fi o discuţie între egali.

Nu numai luminismul – la început, ca o *ortodoxie raţională* – avea să sfărîme vechile reprezentări, ci şi mişcarea interior-evlavioasă a *pietismului*, care a adus o evadare din ordinea îngustă drept-credincioasă, disciplinată, fixată o dată pentru totdeauna, a Bisericii de stat[7]. O astfel de deschidere fusese concepută încă din secolul al XVII-lea, în Anglia, în umbra catedralelor anglicane şi a vechii biserici rurale, se găsea în acele *Chapels* ale aşa-numiţilor *Dissenters* sau *Non-Conformists*: presbiterieni reformaţi şi baptişti, în amintirea mişcării anabaptiste. Pe lîngă aceştia, mai apăreau quakerii evlavioşi, cu totul individualişti, şi metodiştii organizaţi episcopal după modelul anglican, dar marcaţi de pietism. În Ţările de Jos, nu departe de biserica reformată principală, se aflau ascunse în curtea din fund acele *Scheenkerken* ale menoniţilor – şi ei urmaşi

baptiştilor – şi cu alte denumiri. În Germania, s-a manifestat puternic o nouă mişcare creştină, în regiunea luteran-saxonă Halle, atestată şi în multe alte ţinuturi germane şi care a căpătat numele de *pietism*. Contele von Zinzendorf şi-a întemeiat apoi, în Herrnhut, o *Brüderunität* cu *fraţii boemieni* fugiţi din Cehia, respectiv din Slovacia, recatolicizate. Pietiştii au început să se strecoare peste tot în comunităţile bisericeşti oficiale.

Pietiştii doreau să fie o frăţie a trăirii în comun şi a obligaţiilor comune. Ei trasau o linie de demarcaţie între convertiţi şi neconvertiţi; prin cucernicie individuală, se găseau într-o relaţie directă cu „Domnul", asupra căruia aveau voie să-şi reverse grijile. Constituiau un mic grup de creştini adevăraţi, într-o aspră rigoare şi o disciplină bine orientată, procedînd metodic – la fel ca *metodiştii* anglo-saxoni ai lui John Wesley. În funcţie de împrejurări, puteau rămîne în Biserica generală ca un ferment activ de evlavie. Deseori însă, Biserica de stat – fie că rămăsese ortodoxă, fie de pe acum luministă – îi întîmpina cu lipsă de înţelegere şi chiar cu persecuţii. Cam aşa cum se petreceau lucrurile în Suedia cea atît de rigid luterană, unde „draga Biserică a lui Dumnezeu este împestriţată cu sincretişti, pietişti, quakeri etc., fără să mai vorbim acum de eretici... În ţara asta, sîntem fericiţi în măsura în care, cu toate că gloata sus pomenită se vîră ici şi colo pe sub piele, ea trebuie totuşi să se ţină ascunsă şi să-şi strîngă ghearele asemenea pisicilor".

Mişcarea pietistă a rămas astfel separatistă, ascunsă undeva, o „Biserică invizibilă... comunitatea celor sfinţi, ascunsă dar nu nevăzută, nici neştiută Domnului său... care îi supune la încercări şi le vede credinţa". Doar în Ţările de Jos şi în Anglia această confesiune era oarecum mai liberă, respectiv în coloniile nord-americane, unde mişcarea Bisericii libere trebuia să caracterizeze viaţa religioasă, viaţa în general, deoarece acolo se găsea suficient spaţiu liber, pus la îndemînă de natură. Acolo se putea potrivi vorba lui Zinzendorf: „Există desigur douăzeci de religii în lume, însă numai o familie a lui Dumnezeu".

Şi unii creştini luminişti puteau avea această viziune – străvechea utopie a *împărăţiei lui Dumnezeu pe pămînt*. Fie ca era vorba de pietista *ecclesiala in ecclesia* – bisericuţa în biserică –, fie de Biserica de stat luminată, amîndouă erau nemulţumite de dogmatism şi căutau căi noi. Aveau în comun postulatul libertăţii individuale şi al responsabilităţii etice. Astfel, Lessing putea să scrie în *Educarea*

neamului omenesc: „Va veni cu siguranţă vremea unei noi Evanghelii veşnice, care ne este făgăduită nouă înşine în cărţile fundamentale ale Noului Testament. Poate că anumiţi visători din secolele al XIII-lea şi al XIV-lea au receptat chiar o rază a acestei noi Evanghelii; greşeau doar prin faptul că prevesteau venirea ei atît de apropiată... Cu siguranţă că nu aveau intenţii rele cînd răspîndeau învăţătura că *Noul* Testament ar trebui să fie în*vechit* tot atît pe cît a devenit astfel cel *Vechi*. Şi la ei se găsea acelaşi plan al aceluiaşi Dumnezeu. Mereu – pentru ca limba mea să-i lase pe ei să vorbească – acelaşi plan al educaţiei generale a neamului omenesc"[8].

În drama *Nathan înţeleptul*, Lessing a extins viziunea din *Tale of a Tub* a lui Jonathan Swift la religiile necreştine. În orice caz, calea spre ecumenie era schiţată. Acestea se petreceau spre sfîrşitul secolului al XVII-lea, cînd protestantul Leibniz era în corespondenţă cu catolicul Bossuet, iar ceva mai tîrziu, Zinzendorf cu arhiepiscopul Parisului, Noailles.

Astfel, şi pietistul Gerhard Tersteegen putea să scrie: „Cred şi sînt sigur că atît în partida romano-catolicilor, cît şi printre luterani, reformaţi, menoniţi şi în toate tradiţiile particulare ale acestor confesiuni, sufletele, nu mai puţin decît cele ale separatiştilor, pot ajunge la culmea cea mai înaltă a sfinţeniei şi la contopirea cu Dumnezeu".

Luminism catolic

Catolicismul s-a împăcat mai greu decît protestantismul cu mişcarea luministă. Aspra Corectare a dogmei prin Conciliul de la Trento (1563) condusese la o viaţă religioasă foarte intensă. Iezuiţii bine organizaţi erau stăpîni pe situaţie. În secolul al XVII-lea însă, jansenismul adusese o critică serioasă iezuitismului atotputernic, prea legat de cancelarii şi prea îndepărtat de simplitatea biblică. Oricît a fost jansenismul de pios, în sens strict şi bisericesc, şi oricît de departe de raţionalismul luminismului incipient, el a avut – pentru că în cele din urmă a fost persecutat şi de Roma, şi de rege – un efect asemănător mişcării hughenoţilor. În cadrul Bisericii, el încerca, la urma urmelor, să fie tot atît de nedogmatic – *evanghelic* – ca şi multe mişcări protestante. În anii douăzeci, la Utrecht, s-a separat chiar o Biserică proprie jansenist-catolică, care a obţinut protecţia republicii. Jansenismul însemna – ca şi la pietiştii evanghelici – un angajament

real în viaţa creştinească şi în iubirea creştină. Elita franceză a magistraţilor superiori şi cea austriacă a înalţilor clerici erau ataşate jansenismului. Acesta nu era, desigur, un luminism în sens raţional, dar era altfel orientat decît catolicismul obişnuit, format de iezuiţi, spre o practică deschisă şi creştinească. Aşadar, mai ales opoziţia unită din sînul catolicismului însuşi era cea care acţiona în noua direcţie; opoziţie a administraţiei statale împotriva Bisericii ca stat în stat, unită cu o orientare umanist-umanitară.

Cel mai cunoscut exemplu pentru acest catolicism al secolului al XVIII-lea a fost Fénelon (1651-1715), care, ca arhiepiscop de Cambrai, a ajuns în opoziţie faţă de Biserică şi rege. El publicase în 1699 *Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*, romanul educativ despre fiul lui Ulise, ghidat de zeiţa Minerva, sub chipul lui Mentor. Fénelon zugrăveşte aici imaginea bunului monarh. *Telemac* a devenit una din cărţile cele mai populare ale secolului al XVIII-lea. Specialistul protestant în drept natural Barbeyrac, un refugiat hughenot, spune despre ea: „Totdeauna va fi lăudată elocvenţa maiestuoasă a vestitului arhiepiscop de Cambrai, talentul şi curajul pe care le-a avut de a da atît de multe sfaturi frumoase regilor"[9]. Aprecierea unui istoric modern sună astfel: „Ce folos că Ludovic al XIV-lea îşi construieşte la Versailles împărăţia mîntuirii sale, dacă acest episcop din umbră *luminează* liniştit şi cu uşurinţă cele mai bune inimi şi capete ale Franţei: nu fiţi îngrijoraţi, prieteni, toate acestea nu sînt decît o faţadă ce va cădea; nici nu vă mîniaţi, dragi prieteni, că sîntem persecutaţi aici şi alungaţi; nimeni nu ne poate răpi, aici şi acum, împărăţia dinăuntru, viaţa întru Domnul".

„Fénelon trece, de altminteri, în felul său, la atac: într-o critică făţişă, el arată cum în aşezămintele pioase ale Doamnei de Maintenon şi ale regelui său de la *Doamnele Sfîntului Ludovic* şi de la călugăriţele de la *Saint-Cyr*, printr-o falsă asceză, trufia, vanitatea şi uscăciunea inimii se deghizează în evlavie. Fénelon duce mai departe lupta lui Erasmus şi a adepţilor lui împotriva perversităţii vieţii monastice. El arată mai întîi laicilor că pentru a duce o viaţă cucernică în mijlocul lumii nu e nevoie de asceze voite şi forţate, ci aceasta depinde de o inimă deschisă, de o ţinută morală frăţească şi de virtuţi cetăţeneşti. Nu îndoielnica *frăţie* din mînăstire şi schit, în lumea închisă a unei congregaţii, are valoare, ci frăţia cu toţi oamenii care vieţuiesc în lume: toţi oamenii sînt fraţi.

A existat în acest secol chiar şi un papă care a mers, cu precauţie, în noua direcţie. Acesta e foarte cultivatul Prosper Lambertini, papă între 1740 şi 1758, sub numele de Benedict al XIV-lea. El îngăduie o lectură a Bibliei cu aprobarea Bisericii, restrînge sumedenia de zile festive ale Bisericii, îmblînzeşte cenzura ecleziastică şi revizuieşte indexul cărţilor interzise. El recunoaşte chiar libertatea cercetării, pregătind terenul pentru anularea interdicţiei scrierilor lui Copernic şi ale lui Galilei. Se află în legătură cu luminiştii de frunte; Voltaire îi exprima înalta sa consideraţie. Bineînţeles, acest bătrîn înţelept era suspectat de deism în curia papală.

Şi despre papa Clement al XIV-lea, care i-a urmat mai tîrziu, italianul Pilati, un inamic tot atît de îndîrjit al clericalismului, spune: „El ura bigotismul şi manifestările exterioare de evlavie". Despre oraşul Roma, declară: „Ereticii nu sînt nicidecum incomodaţi. Sînt lăsaţi să facă ce vor. Nu îngenunchează nici în faţa lui Dumnezeu, nici a papei şi nimeni nu-i ocărăşte pentru asta". El mai spune că cenzura este lejeră în practicile sale şi că la Roma se pot cumpăra toate cărţile[10].

Cel mai mare succes exterior al catolicismului luminist a fost interzicerea Ordinului Iezuiţilor. Iezuiţii puseseră mîna pe învăţămîntul mediu şi superior. Colegiul lor exista în orice oraş catolic, avînd funcţia unui gimnaziu bine organizat. Tagma profesorilor avea un caracter internaţional. Influenţa lor depăşea cu mult domeniul şcolar şi ajungea pînă la curţi, unde instalau duhovnicii regilor şi ai reginelor. Stricta lor subordonare faţă de Roma şi puterea lor spirituală, ca şi cea economică, conveneau însă din ce în ce mai puţin curţilor emancipate şi ministerelor acestora. Nenorocirea era că ei nu arătau nici o înclinare de a se adapta în vreun fel noilor curente ştiinţifice. Condorcet – el însuşi elev al iezuiţilor – le-a stigmatizat învăţămîntul filosofic, în care tot ceea ce filosofii predau ca raţional era contrazis. El denunţă morala absurdă prin care li se băga în cap copiilor că nu s-ar putea face fapte bune „fără a fi în stare de graţie", că există două feluri de crime, ura carnală, pentru care oamenii au fost arşi vreme de secole, iar cealaltă, păcatul mortal, pentru care sînt blestemaţi întru eternitate... Umilinţa şi ruşinea sînt stările fireşti ale creştinismului"[11]. Iezuiţii continuau să predea o teologie la care protestantismul renunţase de mult timp. Mai puţin tăioasă, dar tot negativă este o judecată privind Colegiul iezuit din

Lucerna (Luzern), citadela catolicismului elveţian: „Ştiinţele nu-şi vor afla la noi amatori, atîta vreme cît alcătuirea şcolilor noastre şi educaţia vor rămîne în vechea lor stare. Şcolile sînt în mîinile iezuiţilor, modul lor de a preda este cunoscut şi de puţin temei şi folos, cu excepţia erudiţiei divine, pe care o predau la noi cel mai bine şi mai amănunţit. Pentru celelalte ştiinţe, care sînt şi ele necesare, nu se găsesc la Lucerna preceptori".

În 1758, pe cînd se scriau acestea, tocmai se petrecea în Portugalia un lucru îngrozitor. Atotputernicul ministru Pombal decretase, în 1757, interzicerea Ordinului Iezuiţilor în regat şi în coloniile sale şi se începuse alungarea lor. Acelaşi eveniment spectaculos s-a produs în Franţa, în 1764, în Spania şi în marele său domeniu colonial, în 1767, iar în 1768 şi în Parma. În 1773, papa Clement al XIV-lea a cedat stăruinţei curţilor – bourbonilor reuniţi – şi a suspendat întreg ordinul. Începuse o adevărată persecuţie a iezuiţilor – o corabie plină cu iezuiţi expulzaţi a trecut prin toate porturile din Marea Mediterană, fără să poată acosta. În 1773, a fost nevoie să fie concediaţi şi în celelalte state catolice, adică înainte de toate în Germania – în fiecare ţară cu o asprime diferită. În mod curios, ei au găsit refugiu tocmai la cel mai luminist dintre toţi regii, la Frederic al II-lea, care i-a pus bucuros să lucreze la dezvoltarea Sileziei, pe care o cîştigase de curînd, pînă cînd totuşi cel ce i-a urmat la tron i-a interzis. În cele din urmă, nu le-a mai rămas decît calea refugiului în Rusia ortodoxă. Un sistem puternic şi o mare operă s-au prăbuşit; mai ales în America Latină, unde iezuiţii clădiseră în Paraguay şi în ţările andine, la indieni, o structură rurală ce funcţiona bine.

Desigur, lucrurile nu s-au oprit însă numai la acţiunea de desfiinţare a iezuiţilor. Reforma catolică a însemnat o restructurare propriu-zisă în interiorul sistemului de pînă atunci. Pe de o parte – am atras deja atenţia asupra acestui fapt – statul a preluat funcţia de control pe care o exercita în statele protestante încă de o bună perioadă de două sute de ani: supravegherea statală a seminariilor de preoţi, sprijinirea şcolilor, fie în mînăstiri, fie în afara lor, promovarea universităţii prin amplificarea ştiinţelor moderne.

Spiritul luminismului nu cerea însă numai intervenţia statului în interesele de ordin spiritual, ci ţinea să realizeze o transformare interioară, o întoarcere la izvoarele creştinismului. Locul unei cucernicii prefăcute, al excesului liturgic, al ritualului religios, al sărbătorilor

şi al pelerinajelor trebuia să-l ia o interiorizare. Importantă era şi promovarea limbii materne inteligibile, în locul latinei misterioase. Prin acestea, catolicii se întîlneau cu postulatele protestante ale apropierii de practică. Se spera să poată fi readuşi astfel protestanţii la un cult catolic purificat. Toleranţa a devenit ceva de la sine înţeles şi se căuta contactul cu protestanţii – ceea ce putea avea loc atît la nivelul episcopilor, cît şi la cel al preoţilor de la ţară.

Voltaire, atît de puternic angajat anticlerical, ne-a lăsat poate cea mai frumoasă mărturie a noului catolicism uman – acea *Prière à Dieu*. Această *rugăciune adresată lui Dumnezeu* încheie tratatul său despre toleranţă, *Traité sur la Tolérance*, ce s-a născut din oroarea faţă de ultimul proces al unui eretic, pe care l-a trăit Franţa – afacerea Calas, din 1762. Esenţialul acestei *Prière à Dieu*, ce priveşte problema confesională, sună astfel:

„Tu nu ne-ai dat o inimă ca să ne urîm şi nici mîini ca să ne sugrumăm. Fă ca să ne ajutăm unii pe alţii să îndurăm povara unei vieţi trudnice şi trecătoare... ca acele mici nuanţe ce-i deosebesc pe atomii numiţi oameni să nu fie semne ale urii şi ale persecuţiei; ca acei care aprind lumînări ziua în amiaza mare, ca să Te sărbătorească, să-i suporte pe cei ce se mulţumesc cu lumina soarelui Tău; ca acei ce-şi acoperă îmbrăcămintea cu o pînză albă, pentru a arăta că se cuvine să Te iubim, să nu-i urască pe cei ce vor să spună acelaşi lucru sub o manta de lînă neagră; că este acelaşi lucru să Te preamărim într-o limbă de mare vechime ori într-una de dată nouă...".

Voltaire încheie cu cuvintele: „Fie ca toţi oamenii să-şi aducă aminte că sînt fraţi, să întîmpine cîrmuirea tiranică a sufletului cu aceeaşi oroare ca şi tîlhăria la drumul mare, ce smulge cu forţa roadele muncii paşnice şi ale hărniciei. Dacă flagelul războiului este inevitabil, fă măcar să nu ne întîmpinăm unii pe alţii cu ură, să nu ne mai sfîşiem între noi în mijlocul păcii! Fă ca, în clipa scurtă a existenţei noastre, să ne găsim aici, pentru ca într-o mie de limbi diferinte – din Siam pînă în California – să fim laolaltă de acord întru lauda bunătăţii Tale, care ne-a dăruit această clipă!"[12].

4. Dreptul natural, calea spre drepturile omului

Schimbării în concepţiile teologice îi corespund schimbări în concepţia despre drept, care la rîndul lor influenţează etica, filosofia morală. Aceste procese se desfăşoară paralel şi se înrîuresc reciproc. Teologii se interesează de teoriile dreptului şi juriştii trăiesc în lumea teologiei.

Exista un drept ce putea fi extras din Biblie, precum cele zece porunci. În afară de acesta, exista dreptul ce fusese formulat în Antichitate. În dreptul roman se spunea: *„Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere" – Regulile dreptului sînt următoarele: să trăieşti cinstit, să nu vatămi pe altul, să dai fiecăruia ce e al său.* Orice persoană cultivată era instruită cu *De officiis* ale lui Cicero, unde erau fixate echitabil *obligaţiile* omului şi ale cetăţeanului. Evul Mediu se pricepuse să lege reprezentările de drept antice cu cele creştine şi să dezvolte un sistem valabil pentru întreaga lume creştină. I se spunea *jus naturae*, dreptul natural.

O dată cu Reforma însă, gîndirea juridică superordonată de pînă atunci s-a dezbinat. Reprezentările protestante se opuneau celor catolice. Se resimţea dureros lipsa unor reguli care să fie valabile, în timp de război şi în timp de pace, pentru oricare parte. În 1625, olandezul Hugo Grotius a întreprins, în cele trei cărţi *De jure pacis ac belli – Despre dreptul păcii şi al războiului*, crearea unei baze noi pentru dreptul natural şi internaţional. El analizează mai întîi starea actuală a autorităţilor de drept: există, în primul rînd, dreptul celui mai puternic sau al interesului, care se numea *raţiunea de stat*. Există, în al doilea rînd, dreptul cutumier, ce are doar o valoare teritorială. În al treilea rînd, există opiniile teoretico-filosofice din toate timpurile, care nu sînt însă unitare. Există, în al patrulea rînd, dreptul roman, codificat în tranziţia de la Antichitate spre Evul Mediu timpuriu, care este învechit şi nesistematic şi, în sfîrşit, dreptul divin, dedus din Biblie.

Grotius caută o bază comună şi o găseşte în dreptul natural. El poate fi dedus din om, respectiv din convieţuirea oamenilor. Pe baza unor analize istorice şi logice – azi am zice psihologice şi

sociologice –, Grotius ajunge la concluzia că omul este o fiinţă raţională şi posedă o libertate morală. Raţiunea şi libertatea i-au fost dăruite de Dumnezeu, dar dreptul natural ar avea valoare chiar şi dacă n-ar exista Dumnezeu, ceea ce este o imposibilitate în sine. Din *appetitus societatis*, din *sociabilitatea* oamenilor, Grotius dezvoltă cinci legi fundamentale ale dreptului natural: întîi, abţinerea de la averea altuia; în al doilea rînd, obligaţia restituirii bunului însuşit; în al treilea, datoria de a respecta promisiunile făcute; în al patrulea, obligaţia reparării prejudiciilor şi, în fine, pedepsirea într-un mod corespunzător a crimelor împotriva acestor drepturi naturale.

Această bază simplă – pe care Grotius o expune în prefaţa la *Jus pacis ac belli* – a fost desăvîrşită în primul rînd de juristul german Pufendorf într-un sistem propriu-zis, *marele* şi *micul Pufendorf*: *De jure naturali et gentium – Despre dreptul natural şi al popoarelor* (1672) şi *De officio hominis et civis juxta legem naturalem – Despre obligaţia omului şi a cetăţeanului, potrivit legii naturale* (1682). *Pufendorful* a devenit opera de bază pentru oricine dorea să se formeze ca jurist, în secolul al XVIII-lea.

Pe marginea ei s-au scris multe alte opere ale unor gînditori în materie de drept, cu un conţinut şi o tendinţă asemănătoare – în Germania, mai ales cele ale lui Christian Thomasius şi mai apoi ale lui Christian Wolff, în Anglia, cele ale lui John Locke şi Anthony Shaftesbury. Pufendorf a devenit cunoscut unui public mai larg prin traducerea făcută de hughenotul Jean Barbeyrac (1706/1707).

În şcoala dreptului natural, se punea mai întîi problema creării unui drept internaţional rezistent, ce trebuia să se plaseze deasupra statelor. Întrucît *universitas christiana* era scindată – papa fusese odinioară arbitru –, dreptul internaţional a ocupat locul din mijloc. Cînd diplomaţii secolului al XVIII-lea s-au întrunit, ca un *concert european*, la congresele de pace de la Rastatt, Utrecht, Baden, Viena, Aachen şi Paris, ei s-au lăsat conduşi de acest gen de consideraţii de drept natural, care permiteau ca învingătorii şi învinşii să poată găsi împreună soluţii.

Pornind de la concepţia asupra dreptului natural, veacul al XVIII-lea avea o sensibilitate supranaţională, cosmopolită: abatele de Saint Pierre schiţa deja, în 1713, în tratatul său despre pacea generală, utopia unei federaţii a popoarelor. Adresîndu-se monarhilor, Fénelon formula astfel lucrurile în *Telemac*: „Cea mai bună asigurare pentru un stat este justiţia, care le dă vecinilor săi măsura, încrederea şi

siguranţa că teritoriul lor nu va fi ocupat. Cele mai puternice ziduri pot cădea, ca urmare a unor împrejurări neprevăzute; norocul în război este capricios şi nesigur. Dar dragostea şi încrederea vecinilor voştri – dacă v-au aflat moderaţia – fac ca statul vostru să nu poată fi învins şi să nu fie atacat aproape niciodată"[13]. Aceasta era o altă utopie a secolului – în care un Frederic al II-lea a anexat Silezia şi trei monarhi au decis împărţirea Poloniei. Secolul crede totuşi că se află pe drumul către un viitor mai bun, astfel trasat; faptul că mai apoi, în secolul al XIX-lea, în locul armoniei universale aveau să apară statele naţionale, cu politica lor imperialistă, nu putea fi încă prevăzut.

Promotorii dreptului natural combat teoria raţiunii de stat, teoria interesului propriu brutal al statului puternic, aşa cum o dezvoltaseră Machiavelli în *Principele* (1532) şi Hobbes în *Leviathan* (1651). Amîndoi erau discreditaţi în secolul al XVIII-lea.

Din *obligaţiile* omului şi ale cetăţeanului s-a dezvoltat, în secolul al XVIII-lea, teoria despre *drepturile* omului şi ale cetăţeanului: dreptul la inviolabilitatea persoanei, la o judecată justă, la proprietatea nestînjenită şi – nou şi important – dreptul la libertatea de conştiinţă. I s-a recunoscut omului o anumită libertate, din care, ce-i drept, trebuia să cedeze o parte societăţii, pentru a face posibilă, în general, o convieţuire. Dar societatea, respectiv statul sînt datoare să respecte drepturile individuale şi să le includă în sistemul lor. Aceasta s-a întîmplat realmente în *The Bill of Rights* al Glorioasei revoluţii şi în *Declaraţia drepturilor omului*, în constituţia din Virginia. Astfel, trebuia să se pună o limită arbitrariului principilor. Chiar şi fără Constituţie, exista cel puţin voinţa unor monarhi şi a unor miniştri luminaţi de a lua în consideraţie aceste drepturi nescrise, prin ordonanţe izolate sau măsuri ce le vizau. Vechiul respect faţă de oameni, prin care încă de demult toţi erau una întru Hristos, şi-a găsit aici o nouă formulare, mai exactă şi mai angajată.

Secolul s-a străduit în vederea unei reforme propriu-zise într-un domeniu special, în care nedreptatea şi neomenia erau resimţite ca deosebit de flagrante – în domeniul dreptului penal, al justiţiei în criminalistică.

Oamenii se bazau pe aspra tradiţie punitivă, de mult verificată, aşa cum o fixase de pildă *Carolna, Procedura penală* din 1532 a lui Carol al V-lea. Pedeapsa cu moartea, în diverse variante, pedeapsa cu bătaia, munca silnică la galere trebuia să înfricoşeze. Tîlharul de drumul mare şi asasinul trebuiau să se aştepte la pedeapsa capitală.

Mărturisirile erau obţinute prin tortură. Statele catolice cunoşteau procesul Inchiziţiei. Critica sistemului de pînă atunci a devenit din ce în ce mai clară, pînă ce, în 1764, Cesare Beccaria şi-a publicat tulburătoarea lucrare *Dei delitti e delle pene – Despre delicte şi pedepse*[14]. Beccaria nu atacă numai tortura, ce duce la osîndirea celui nevinovat, dar slab fizic, ci şi Inchiziţia, care nu-i dă acuzatului nici un fel de asigurări de justiţie, întrucît poate fi învinuit anonim şi nu este confruntat cu martori. El merge pînă acolo încît pune sub semnul întrebării pedeapsa cu moartea: „Ce fel de drept e acesta pe care şi-l arogă oamenii de a-şi omorî semeni?". Înainte de toate, îl preocupă executarea pedepsei, închisorile, pe care le cunoaşte prin vizitarea lor la Milano, unde deţinuţii sînt ţinuţi ca sclavii. Beccaria pretinde nu numai o măsură diferenţiată a pedepselor, ci şi măsuri preventive, pentru a împiedica în general delictele.

Beccaria era revoluţionar, în măsura în care recunoştea dreptul penal ca pe o consecinţă a unei societăţi prost organizate: „Ce sînt dar aceste legi pe care trebuie să le respect?... Cine le-a făcut? Cei bogaţi şi puternici. Să frîngem aceste lanţuri fatale, să atacăm injustiţia la rădăcinile ei!".

Înainte de Beccaria, Frederic al II-lea desfiinţase tortura în statele sale. Judecătorii care se lăsau conduşi de *mintea lor omenească sănătoasă* nu o mai aplicau. Spre sfîrşitul secolului, au urmat Franţa şi Austria, cu legi punitive mai umane.

A încetat treptat cel puţin execuţia de vrăjitoare, care mai sărbătorise nişte succese chiar şi în secolul al XVII-lea. Ultimele execuţii au avut loc în 1712 în Anglia, în 1718 în Franţa, în 1749 în episcopatul german Würzburg şi în 1782 în Glarus din Elveţia, precum şi în abaţia germană Kempten.

5. Politică şi guvernare

Cînd politicienii şi scriitorii secolului al XVIII-lea meditau asupra realităţii politice a epocii lor, cînd schiţau utopii şi voiau să păşească pe calea reformelor, ei se găseau într-o stare politico-statală ce le apărea ca fiind îngrozitor de învechită. Se aflau într-un Ev Mediu tardiv şi împotmolit. Totul era înţepenit, ilogic şi aproape imposibil de cuprins. În monarhiile atît de simplu structurate ale regilor, în

domnia lor aşa de sigură, totul era încă blocat. Voinţa regală se lovea de o mie de lucruri de la sine înţelese. Oraşe şi ţinuturi, provincii întregi, Biserica, universităţile, corporaţiile, breslele, aşezămintele ecleziastice, mica nobilime – toate îşi duceau propria lor viaţă, într-o poziţie autonomă, sprijinite pe nişte privilegii pe care le cîştigaseră cîndva, în trecutul îndepărtat. *Everything that it is right, if it can show a charter*, se spunea în Anglia: orice instituţie era îndreptăţită, dacă putea prezenta un privilegiu, o scrisoare cu sigiliu.

În asemenea împrejurări, era imposibil să guvernezi şi să administrezi, ca să nu mai spunem să înnoieşti. Aşa că regii, curţile şi miniştrii lor încercau să pună ordine în această diversitate şi să introducă conducerea unică şi clară a centrului, în locul dezordinii imobile, ceea ce s-a numit absolutism. Absolutismul însă – cu atotputernicia teoretică a monarhului, respectiv a administraţiei numite de el – contrazice, pe de altă parte, postulatele dreptului natural. Regele absolut, aşa cum îl incarnase mai înainte Ludovic al XIV-lea, nu mai reprezenta bunul principiu ordonator într-o lume de privilegii, învechită şi nedreaptă, ci un tiran care nu mai exista pentru poporul său, ci doar pentru sine. Fénelon spune în *Telemac*: „Regele este demn de regat numai atunci cînd se uită pe sine, pentru a se sacrifica binelui public". Dar uitarea de sine nu prea a fost preocuparea regilor secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. De aceea, Fénelon mai adaugă şi fraza: „Puterea absolută a regelui duce la situaţia că el posedă tot atîţia sclavi cîţi supuşi are"[15].

Critica putea merge mai departe. Ea putea apela la vechiul drept de rezistenţă, acel drept – tot atît de vechi ca şi statul – de a putea, ba chiar de a trebui să opui rezistenţă, cînd cel ce domneşte îşi uită datoriile. Barbeyrac, teoreticianul dreptului natural, spune deci că există un drept al supuşilor, dreptul pe care-l au împotriva domnitorului cînd, printr-o injustiţie enormă şi insuportabilă şi prin lezarea obligaţiilor faţă de ei, el îi dezleagă pe supuşi de datoriile ce le avuseseră faţă de el.

Întreg secolul s-a întrebat în ce formă s-ar fi cuvenit să se exercite acest drept la rezistenţă, în aşa fel încît să nu conducă la revoluţie şi anarhie.

Marea Britanie găsise, prin Glorioasa revoluţie, o cale mai mult sau mai puţin legitimă. Această cale însemna de fapt o întoarcere la dualismul Evului Mediu tîrziu, în ce priveşte guvernarea statului.

Adică la sistemul unei conduceri ce era reciproc controlată de către rege şi Parlament – un Parlament în care cele două partide, *tories* conservatori şi liberalii *whigs* alternau, ambele avînd un caracter aristocrat. În multe ţări – de exemplu, în unele principate germane izolate –, aceste Parlamente existau încă sub forma de diete. Era oare cu putinţă să fie puse de acord cu principiul monarhic de unitate sau erau, precum adunarea statelor generale franceze ori cortésurile spaniole, atît de învechite în structura lor, încît mai degrabă erau lăsate să aţipească, pentru a se putea guverna netulburat în sensul binelui statului, fără să fie nevoie să se ţină cont de egoismele regionale şi de clasă?

Pentru moment, Europa era influenţată însă de exemplul englez. Mai puţin de acel parlament de modă foarte veche şi alcătuit nepractic, ale cărui alegeri deveniseră ceva grotesc, cît de teoriile ce au fost deduse din acest sistem, începînd din 1688. Aceasta a avut loc în special prin *Two Treatises of Government – Două tratate despre cîrmuire* ale lui John Locke, care au apărut îndată după schimbarea politică petrecută în 1690.

Locke este un adept al dreptului natural. El pleacă de la ideea că statul există printr-un contract între guvernare şi guvernaţi, adică între rege şi popor. Dacă omenirea ar fi lăsată complet liberă, aceasta ar ajunge la anarhie, la războiul tuturor. Soluţia raţională este contractul, şi nu subordonarea faţă de cel puternic, care aduce ordinea cu forţa – azi i-am spune o soluţie totalitară sau fascistă. În veacul al XVIII-lea, oamenii îşi aduc bucuroşi aminte de învoielile istorice dintre rege şi popor. Anglia, de pildă, posedă *Magna Charta* din 1215. Acum se cer reinterpretate aceste documente medievale.

Locke scrie aşadar în articolul 95 al celui de al doilea tratat: „Întrucît, după cum am spus, oamenii sînt toţi liberi, egali şi independenţi de la natură, nimeni nu poate fi smuls din această stare fără propriul consimţămînt (*consent*) şi supus puterii politice a altuia. Singura cale pe care cineva se privează de libertatea sa naturală şi ia asupră-şi obligaţia societăţii cetăţeneşti este aceea ca, prin punerea de acord (*agreeing*) cu alţi oameni, să se adune într-o comunitate şi să o facă în scopul unei vieţi convenabile, sigure şi paşnice, bucurîndu-se de ceea ce posedă, mai protejat faţă de toţi cei ce nu aparţin acestei comunităţi".

Cu referire la realitatea politică, cele de mai sus sună astfel în articolul 89: „...Acolo şi numai acolo există o societate politică sau

cetăţenească. Şi aceasta se întîmplă totdeauna acolo unde un număr oarecare de oameni ce se găsesc în stare naturală se reunesc într-o societate, pentru a alcătui un popor, o corporaţie sub o putere de guvernare superioară, sau cînd cineva se ataşează unei puteri conducătoare deja existente şi i se supune. Căci astfel el împuterniceşte societatea sau – ceea ce e totuna – puterea legislativă a acesteia să emită legi după cum va cere binele comun al societăţii"[16].

Societatea, respectiv poporul sînt reprezentate prin adunarea legislativă, ce, în calitate de reprezentantă a populaţiei, face legile pe care apoi puterea guvernantă, adică regele şi miniştrii săi, trebuie să le aducă la îndeplinire.

Asemenea idei şi realitatea ce le corespundea în Anglia – chiar dacă era foarte imperfectă – au devenit un model pentru cel puţin o parte dintre cei ce aveau răspunderea guvernării în Europa. În spatele miniştrilor luminaţi se afla un mare număr de jurişti şi scriitori politici. Gîndirea politică luminată a atins un apogeu atunci cînd a fost reformulată în 1748, în limba franceză, şi argumentată pe larg, atît din punct de vedere al dreptului natural, cît şi al istoriei, de către Montesquieu în *Esprit des lois – Spiritul legilor*. Montesquieu vedea realizată în sistemul englez diviziunea puterilor : pe rege ca executiv, camera inferioară ca legislativă şi – în mod fals – camera superioară ca o instanţă judecătorească. Ideea aflată în spatele acestei diviziuni era instituirea unui control şi a unei frîne pentru aparatul de guvernare absolutist. Montesquieu voia să readucă astfel monarhia pe căi legale. Pentru el, sistemul absolutist – el îl numea despotic – era construit pe *teamă*. Monarhia trebuie să fie condusă în mod corect de principiul *onoarei*, întrucît nobilimea era sprijinul ei. Pentru republică însă, el recunoaşte ca principiu fundamental ethosul politic – *la vertu politique*.

A apărut apoi Rousseau, în primul rînd cu al său *Contract social* din anul 1762. Opera avut un efect revoluţionar, deoarece ridica republica la o formă ideală şi postula egalitatea cetăţenilor. Hotărîtoare trebuia să fie *la volonté générale* şi nu un principiu de clasă. Beccaria, Mably şi alţii au preluat aceste idei, care s-au îndreptat acum în direcţia unei utopii politice.

De fapt, în afară de Marea Britanie, numai Danemarca a izbutit să realizeze o schimbare pe cale legală. Regatul Danemarcei concentrase, în 1665, în ţara-mamă, prin *Lex regia*, totul asupra regelui, care putea guverna fără o reprezentare a stărilor sociale. Oricum,

absolutismul aducea egalitatea tuturor supuşilor. După mai mult de o sută de ani, absolutismul danez a fost, în mod treptat, înlăturat pe cale legală : nu mai exista cenzură – o libertate de care danezii s-au folosit cu înţelepciune – şi au fost eliberaţi ţăranii de sub dominaţia moşierilor. Fusese vorba de un absolutism „blajin". Voltaire vorbea despre scandinavi ca despre nişte „peuples libres sous les rois" – popoare libere sub regi. Şi Suedia căuta să-şi ajusteze absolutismul – chiar dacă mai puţin radical.

Doar în nou-apărutele State Unite ale Americii s-a putut realiza, în fiecare stat, ca şi în întreaga confederaţie, o Constituţie republicană „modernă". Ea se bazează pe avere şi pe educaţie. Ulterior a devenit – împreună cu prima Constituţie revoluţionară franceză, care n-a avut zile multe – un model pentru statul liberal al secolului al XIX-lea.

O *Constituţie* care să se bazeze pe asigurarea dreptului natural pentru cetăţeni a rămas o utopie în Europa secolului al XVIII-lea – dar terenul fusese puternic pregătit la modul ideal.

6. Economie, ethos al muncii, libertate economică

Lumea dinaintea luminismului trăia încă, în mare parte, într-un sistem economic medieval : ţăranul producea pentru propria subzistenţă şi, dacă se putea, pentru piaţa orăşenească. Cerealele erau exportate în ţinuturi îndepărtate, ca de altfel şi untul, şi brînza – aceasta din urmă servind adesea ca provizie pentru corăbiile transoceanice. Producţia ţărănească avea la bază vechiul sistem al rotaţiei culturilor, reglat în mod tradiţional.

Acestea sînt valabile şi pentru mica industrie, care era supusă breslelor. Negustorii spărseseră, ce-i drept, sistemul înţepenit şi-l subminaseră. Ei îşi transportau încă de mult marfa pe cai de povară, în şlepuri şi corăbii, departe, dincolo de graniţele europene. Mica industrie textilă şi-a mutat producţia la ţară, unde lucrătorii la domiciliu trudeau pentru aceştia la războiul de ţesut şi la roata de tors. Apoi, stofele plecau în toată lumea – o lume îngrădită deja de nenumărate bariere la porţi şi la poduri, unde se încasau felurite vămi.

Cu toată comoditatea stilului de viaţă, se lucra energic, deşi nu peste tot cu aceeaşi intensitate. Aceasta mai ales după ce vechiul ethos al muncii, ancorat în Biblie, primise o puternică încurajare datorită reformatorilor – mai ales lui Zwingli şi Calvin. Ambii postulau munca, socotind-o o datorie creştinească, o muncă voioasă în via Domnului, şi suspectau călugăria ca pe o lenevie organizată în spatele zidurilor mînăstirii.

În orice caz, s-a constatat că, în secolul al XVIII-lea, ţările protestante erau în general mai muncitoare şi, ca urmare, mai bogate: „Catolicii sînt săraci în aceleaşi locuri unde protestanţii sînt bogaţi... În ţările catolice, gloata dănţuieşte şi bea în toate cîrciumile, ceea ce numai rar se poate observa la protestanţi... Cu toată firea lor extrem de greoaie, catolicii germani sînt prin natură nişte burghezi şi nişte nobili, care vin rareori la curtea principelui; sînt în general de o blajinătate greoaie şi fac treburi bune, în sensul lor, adică se îngrijesc de mîncare şi băutură. Protestanţii sînt însă deosebiţi şi rezervaţi şi puţin cam bănuitori. Ei pun mai puţin preţ pe petrecere şi veselie decît catolicii..."[17].

În aceste cuvinte – ale unui catolic italian – este prefigurată pe deplin teza devenită celebră a lui Max Weber despre *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*. Privind mai în amănunt, se mai putea constata că mai bogaţi decît luteranii sînt calviniştii, iar menoniţii din Ţările de Jos, proveniţi din baptism, treceau drept cei mai bogaţi.

O demonstraţie spectaculoasă a comportamentului economic calvinist a fost pentru toată lumea alungarea hughenoţilor din Franţa, de care au profitat Anglia, Olanda, zonele protestante ale Germaniei şi Elveţia. În legătură cu aceasta, Voltaire constata cu mînie faţă de un critic englez: „Protestanţii care au părăsit statele regelui v-au transferat o industrie ce făcea bogăţia Franţei. Oare toate manufacturile de mătăsuri şi porţelan nu contează la noi deloc? Ultimele au fost perfecţionate acolo de refugiaţii noştri şi noi am pierdut ceea ce voi aţi cîştigat"[18].

Cele mai multe dintre ţinuturile respective erau desigur deja industrializate cînd au venit hughenoţii – însă ei au adus noi metode de vînzare şi noi tehnici.

Activitatea hughenoţilor a continuat să se desfăşoare încă în cadrul unor vechi ordine economice.

Sistemul economic mercantilist – denumit *colbertism*, după ministrul de finanţe al lui Ludovic al XIV-lea – devenise în secolul

al XVIII-lea o practică a monarhiilor. Statul favoriza o industrie ce servea înainte de toate consumului de lux al curţilor, al înaltei nobilimi şi al clerului, ca şi al burgheziei bogate – de pildă, goblenuri şi manufactură regală de oglinzi – sau al armatei şi marinei, prin turnarea de tunuri, arsenale şi şantiere navale. Prin promovarea exportului şi taxele vamale mari la import se urmărea atragerea banilor altor ţări în propria ţară. O naţiune maritimă cum era Anglia încerca să impună aceasta blocînd importurile din Ţările de Jos, care aveau o intensă activitate economică pe spaţiul liber al mărilor.

Critica sistemului economic de pînă acum venea întîi din partea unui grup de teoreticieni francezi din jurul medicului personal al regelui, de Quesnay, din partea *fiziocraţilor*. Ei mergeau mai departe decît agronomii, orientaţi mai mult practic, ce se întîlneau mai cu seamă în Anglia. Şcoala lor se numea *fiziocraţie* fiindcă voiau să se întoarcă la *domnia* acelei *physis*, a *naturii*, adică la agricultura impardonabil neglijată de colbertism, ce făcea cu putinţă totuşi, prin producţia şi impozitele ei, întregul sistem de conducere al Curţii. Urmîndu-i pe agronomii Angliei şi Franţei, fiziocraţii voiau să recheme nobilimea la cultivarea moşiilor, pentru ca să procure agriculturii capitalul propriu şi să creeze statului un nou sistem economic, bazat pe desfiinţarea privilegiilor economice şi a vămilor, adică pe deplina scoatere de sub oprelişti a producţiei şi a comerţului. Teoria era teribil de nouă şi nu uşor de înţeles ca sistem. Curînd, fiziocraţii s-au lansat în nişte dispute publicistice violente cu adversarii, pînă ce au fost discreditaţi ca *sectă*, iar în cele din urmă publicaţiile le-au fost interzise în Franţa, fiindcă, prin cererea lor de suspendare a scutirii de impozite pentru nobilime şi cler, fiziocraţii periclitau fundamental sistemul politic şi economic al vechii monarhii.

Fiziocraţii introduceau noi reprezentări luministe în lumea ţărănească, în societatea sătească conservatoare sau seniorial-patriarhală. Ei lucrau cu metode statistice matematice, raţionale, calculate. Teoria lor era orientată spre profit, iar ei reprezentau o gîndire individualistă despre proprietate, combinată totuşi cu un mod gîndire ce ar părea astăzi aproape ecologic. Ei se opuneau, de exemplu, risipei nechibzuite de pămînt cultivabil prin sistemul noilor *routes royales*, al drumurilor regale. Începînd din anii treizeci ai secolului al XVIII-lea, „a fost plănuit în Franţa şi, începînd din anii cincizeci, a fost realizat un gigantic program de drumuri, judecînd comparativ, de mai multe mii de kilometri. Noile *routes royales* trebuiau să lege Parisul de

toate oraşele importante din provincie şi de porturi, să scurteze cam la jumătate timpul de călătorie şi să fie practicabile în orice anotimp, chiar pe ploaie şi pe zăpadă. Ori de cîte ori se putea, şoselele treceau de-a dreptul prin ţară, fiind late de vreo 20 de metri, iar împreună cu şanţurile şi aleile de pe margine, chiar mai bine de 27 de metri. Pe astfel de şosele, prevăzute cu borduri, găseau loc alături, fără probleme, şase cupeuri sau căruţe: erau autostrăzi *avant la lettre* şi, pînă să se construiască acestea mai tîrziu în Franţa, şoselele respective au servit foarte bine de-a lungul a două sute de ani"[19]. Opoziţia fiziocraţilor a avut succes în măsura în care ministrul Turgot, care era familiarizat cu aceasta, a ajustat programul şi a diferenţiat lăţimea drumurilor.

În Marea Britanie, fruntaşă în toate domeniile economice, a fost dezvoltată de asemenea, ceva mai tîrziu, o teorie economică nu cu mult diferită de cea a fiziocraţilor. Aceasta s-a datorat cărţii lui Adam Smith, rămasă vestită pînă astăzi, despre *Wealth of Nations*, bunăstarea naţiunilor, din 1776. Ca şi fiziocraţii, el supunea unei critici ample sistemul de pînă atunci al monopolurilor şi al privilegiilor, postulînd comerţul liber ca o soluţie pentru viitor: „Printr-un asemenea comerţ liber, competiţia dintre toate naţiunile ar avea ca efect faptul că răgazul profitului nu ar mai depăşi cota sa obişnuită nici pe noua piaţă şi nici în noua ramură de producţie. Noua piaţă ar crea un nou produs pentru propria sa necesitate sau propria sa ofertă, fără să sustragă ceva pieţii existente, iar acest nou produs ar forma un nou capital pentru exploatarea noii mici industrii..."[20].

Era cît se poate de firesc ca ideea de libertate a promotorilor dreptului natural să se aplice şi la economie. Noii teoreticieni ai economiei gîndeau la scară mondială, ca şi adepţii dreptului natural, şi vedeau lumea ca un întreg, într-o imensă piaţă liberă, ce s-ar regla singură. Sistemul de pînă atunci era imobil şi ducea la o delimitare strictă între un stat mercantilist şi altul; ducea la război şi la o devastare reciprocă. Trebuia să se pună în locul său ceva mai plin de viitor. Aceasta era de asemenea una dintre marile utopii pe care le visa veacul al XVIII-lea.

Ca şi cărţile celor preocupaţi de dreptul natural, ale filosofilor statului, şi cărţile economiştilor au fost citite cu nesaţ de elite. Şi mulţi oameni de stat încercau să facă utilizabile în practică, în cadrul sistemului existent, tezele teoreticienilor statului şi ale economiştilor. Locul despoţilor absoluţi trebuia să-l ia *regele bun*, ca părinte al ţării,

cu convingeri moderne, sfătuit de ministrul său luminat. Este mare aşadar şi numărul bărbaţilor înţelepţi care încearcă, cu multă inteligenţă şi circumspecţie, să amelioreze situaţia statelor lor: în Austria, de exemplu, un Kaunitz; la Milano un Firmian; în Toscana un Rosenberg-Orsini; în Spania Enseñada, Aranda şi Campomanes; în Hanovra Münchhausen; în Franţa, să zicem, d'Argenson şi d'Aguesseau şi, cu mai puţin noroc, Turgot şi, cu mai puţin încă, Struensee în Danemarca. Era în joc modernizarea administraţiei, desfiinţarea privilegiilor şi inegalităţilor şi o împărţire mai dreaptă a mijloacelor.

7. Ştiinţele naturii – medicină – tehnică

Ideile dezvoltate, în secolul al XVIII-lea, pe tărîm religios, politic şi economic au toate un caracter utopic, indiferent dacă e vorba de o împărăţie raţională a lui Dumnezeu pe pămînt, de o monarhie bazată pe drepturile cetăţeneşti ori de o ordine economică cu producţie şi comerţ libere. Ştiinţele naturii şi tehnica operează mai puţin utopic, căci „descoperirile" lor, care încep să se precipite o dată cu secolul al XVII-lea, sînt o realitate, chiar dacă deseori n-au fost înţelese de contemporani. Desigur, utopia şi speculaţia nu le erau străine nici ştiinţelor naturii, nici tehnicii; fără ele, deseori, nu s-ar fi ajuns la descoperirile corespunzătoare şi – aşa cum vom vedea – tot mai rămîneau vreo cîteva utopii, probleme ce nu puteau fi rezolvate cu mijloacele acelui veac.

Ştiinţele naturii, matematica şi tehnica îşi ocupaseră dintotdeauna locul lor în viaţa publică. Matematica şi fizica aparţineau vechilor şapte arte liberale, ce fuseseră preluate din Antichitate în Evul Mediu şi erau predate de la catedre, în universităţi; ce-i drept, mai degrabă marginal şi mult timp numai în slujba teologiei. Diferiţi factori au condus, în secolul al XV-lea şi XVI-lea, la o extindere a lor – nu în ultimul rînd necesităţile călătoriei pe mare, devenită atît de importantă. Pe cînd sistemele teologice acţionau, în secolul al XVII-lea, în multe privinţe, în mod conservator şi ca o frînă, ştiinţa aceasta a continuat să se dezvolte într-o linişte completă, multe progrese începînd doar prin mărunţişuri şi preocupări secundare.

În secolul al XVIII-lea, s-a putut merge mai departe. Procesul este constatat, în mod notabil. de medicul şi naturalistul Johann Jakob

Scheuchzer, în 1721. Scheuchzer (1672-1733) este, în multe privinţe, tipic pentru cercetătorii naturii din această epocă. Se naşte într-o familie bună, un neam de consilieri din Zürich, legat şi de bresle, din pătura mijlocie. Tatăl său era tot medic. Formarea sa în domeniul medicinii a avut loc la Utrecht, adică în Ţările de Jos, cunoscute nu doar printr-o deschidere faţă de ştiinţele naturii, ci şi prin una spirituală. El este promovat acolo, în 1694, doctor în medicină. În republica de origine, primeşte slujba de medic al oraşului, iar mai tîrziu şi catedra de profesor de matematică la universitate. A lucrat toată viaţa în micul său oraş de baştină, Zürich. Acolo dă viaţă unei *societăţi a celor cu bune intenţii*, poliistorică şi de ştiinţele naturii, care a funcţionat între 1679 şi 1709, o mică academie de învăţaţi republicani. El aparţine însă şi republicii internaţionale a savanţilor, fiind membru al germanei *Academia naturae curiosorum*, al societăţii londoneze *Royal Society* şi al *Academiei din St. Petersburg*. O dată cu Scheuchzer, cercetarea montană, geologia alpină pătrunde în domeniul ştiinţific.

El publică la Zürich, 1721, o carte groasă cu dublul titlu *Jobi Physica sacra sau ştiinţele naturii la Iov, comparate cu cele de azi*[21]. O operă tipică. Bazată încă pe cunoştinţele teologice, ea încerca să pună de acord adevărul biblic cu descoperirile din ştiinţele naturii.

Versetul al treilea din capitolul 28 al cărţii lui Iov îi oferă lui Scheuchzer ocazia binevenită să vorbească despre progresul ştiinţelor naturale. Versetul sună aşa: „Tenebris posuit (Deus) terminum et ad omnem perfectionem ipse scrutatur lapidem in caligine et densissima umbra abditum" – „El pune un capăt întunericului. El poate cerceta perfect toate lucrurile: pietrele, întunecimea şi umbra morţii"*.

Scheuchzer îl introduce ca autor pe Dumnezeu – presupus ca fiind conform sensului. După felul cum înţelegem actualmente, aici este avut totuşi în vedere omul, care pune un capăt întunericului – ceea ce ar corespunde mai bine sensului luminist. Pe Scheuchzer îl interesează, aşa cum spune într-alt loc, *recunoaşterea lui Dumnezeu*

---

* Faţă de traducerea lui Scheuchzer, cea directă (A pus capăt întunericului şi cercetează cu totul perfect piatra ascunsă în ceaţă şi în umbra cea mai deasă) apare întru cîtva diferită, ca de altfel şi traducerea sinodală a B.O.R. (Bucureşti, 1968), care nu se referă la Dumnezeu, ci la om: „Omul a pus hotare întunericului şi cercetează pînă în cele mai depărtate adîncuri, sfredelind piatra ascunsă în umbră şi în beznă" (p. 552) (n.tr.).

din natură. El furnizează astfel teologiei luminat-ortodoxe de pe atunci un important material doveditor.

Acest al 28-lea capitol al cărţii lui Iov tratează în ansamblu adevărata înţelepciune a lui Dumnezeu şi a omului privind cercetarea şi punerea în folosinţă a comorilor ascunse în adîncul pămîntului.

Scheuchzer discută mai întîi interpretările mai vechi. Cu această ocazie, el respinge printre altele părerea că întunericul ar însemna aici *nimicul* şi continuă: „Îmi place mai mult opinia... că Iov indică aici tot felul de noi descoperiri, care sînt aduse din întuneric la lumină, din timp în timp, potrivit atotînţeleptei providenţe a lui Dumnezeu, într-un veac sau altul, pentru folosinţa specială a societăţii umane".

O dată cu *folosinţa specială a societăţii umane* era anunţată noua concepţie, în care trebuia să valoreze treptat numai ceea ce aducea folos, adeseori pe socoteala unor interese psihice, spirituale şi artistice. Scheuchzer susţine în continuare opinia tipic luministă că în cele din urmă s-a ajuns la capătul întunericului, că începe să se ivească o nouă epocă, mai bună: „Dacă a fost vreodată adevărată această explicaţie şi sfîrşitul întunericului s-a situat într-un anumit secol – apoi cu siguranţă putem spune că nici unul n-a fost atît de rodnic în noi invenţii decît nu de mult încheiatul secol al XVII-lea, în care s-au inventat mai multe decît în toate cele şaptesprezece dinainte la un loc".

Urma apoi o plecăciune în faţa marelui filosof al secolului al XVII-lea: „Şi încă ce figură a făcut odinioară Cartesius cu noua sa filosofie şi, cu toate că n-a rămas pe tronul pe care fusese ridicat, cel puţin a deschis poarta spre *philosophia mathematica* ce domneşte încă şi astăzi şi care şi-a ataşat nu doar ştiinţele naturii, ci şi arta medicală şi, în parte, şi teoria morală, în măsura în care aceasta atîrnă de cunoaşterea fundamentală a mişcărilor sufleteşti".

Scheuchzer recunoaşte rolul decisiv al lui Descartes pentru gîndirea modernă. Plecînd de la îndoiala fundamentală, Descartes postulase unica metodă justă în gîndirea matematică. Această gîndire logică matematică a făcut posibile mai apoi descoperirile în domeniul ştiinţelor naturii, ce nu s-ar fi putut imagina mai înainte. Fiinţa omenească a fost recunoscută ca fiinţă raţională. Mai tîrziu, aveau să se facă auzite voci potrivnice, dar pe timpul lui Scheuchzer

continua să domnească *psilosophia mathematica*, cu înţelegerea sa mecanică a lumii, a unei lumi care, asemenea unui ceas întors de Dumnezeu, se mişcă după legi ferme.

Corpul omenesc a fost privit de aici înainte ca o *maşină*. Montesquieu spune: „Maşina mea e construită într-un chip atît de fericit, încît sînt impresionat suficient de puternic de toate obiectele, aşa fel că acestea îmi pot da întocmai o plăcere îndestulătoare, fără să-mi provoace dureri"[22].

Într-adevăr, s-a putut analiza acum mai exact corpul omenesc, din punct de vedere medical. În calitatea sa de medic, Scheuchzer enumeră mai întîi descoperirile medicale ale secolului al XVII-lea: „În medicină, avem inventii noi... în circulaţia sîngelui, pe care le-a dat la lumină Guil (William) Harveus (Harvey)... În anatomie, au fost descoperite nenumărate lucruri noi... noi sînt *ductus salivales* sau canalele salivare; conformaţia creierului, potrivit lui Willisius (Willis)... a urechii... a inimii... a celor mai subtile glande şi mărunte vase sangvine. În general, întreaga anatomie a corpului uman a căpătat o înfăţişare cu totul nouă".

Secolul al XVIII-lea a dus medicina mai departe, deschizîndu-i drumul spre poziţia eminentă printre ştiinţe, pe care avea s-o ocupe apoi în secolul XX. Noile descoperiri au schimbat foarte repede practica medicală. Au apărut treptat şcoli de un tip nou de medicină practică pe lîngă facultăţi: de exemplu, în 1724, *Collegium medico-chirurgicum* din Berlin, apoi, în 1795, acea *pépinière* pentru medici militari, tot la Berlin.

În timp ce medicina umană se angaja în cîmpul practicii, medicina veterinară şi-a găsit tot atunci drumul spre ştiinţă. În 1762, a fost deschisă la Paris *Ecole vétérinaire*, iar în 1790, *Tierarzneischule* la Berlin. Aceasta reprezintă de asemenea o parte a reformei, care avea să devină esenţială pentru agricultură.

În continuare, Scheuchzer trece la marele domeniu al matematicii şi al mecanicii. Ceea ce realizaseră Newton şi Leibniz avea să fie dezvoltat în continuare de Bernoulli – de acea dinastie de matematicieni din Basel, unică în felul ei, care a produs în trei generaţii opt matematicieni şi fizicieni de frunte, ce şi-au început activitatea în Ţările de Jos, pentru ca mai apoi să predea la Sankt Petersburg, la Berlin şi acasă la ei, în Basel. În a patra generaţie, a urmat trecerea la tehnologie, ajungînd pînă în secolul al XIX-lea. „Întreaga lume este plină de noi inventii matematice şi mecanice. I-aş putea

aduce în scenă pe un Cartesius cu algebra sa, purtată apoi pe cea mai înaltă culme, pe un Leibnitius şi un Neutonus cu al lor *calculus infinitesimalis*, pe cei din familia Bernoulli, cu noile curbe şi proprietăţile lor, pe Galileus de Galileis, un fericit restaurator al teoriei coperniciene, cu noi telescoape, acest admirabil bărbat prigonit de preoţimea romană".

Scheuchzer a ajuns astfel la Galileo Galilei şi, o dată cu asta, la punctul critic al noilor ştiinţe. Cu observaţia privitoare la persecutarea acestuia de către *preoţimea romană*, Scheuchzer atingea disputa – încă actuală pe atunci – în jurul teoriei lui Copernic.

În cartea biblică a lui Iosua, se găsea versetul 13 din capitolul 10: „Aşadar s-a oprit soarele la mijlocul cerului şi a întîrziat să apună aproape o zi întreagă"*, pentru ca, la porunca Domnului, să se înlesnească victoria poporului ales al israeliţilor.

Pentru cine era de părere că pămîntul se învîrte în jurul soarelui, pămîntul nu mai rămîne centrul universului – pămîntul acesta cu bisericile sale, singurele mîntuitoare, şi cu toate conducerile rînduite de Dumnezeu. Erau deschise astfel porţile unei relativităţi a lucrurilor. Copernic elaborase însă noua teorie heliocentrică în epoca mai liberă a secolului al XVI-lea, prin observaţie şi calcul – combinaţie de învăţături primite de la natură şi de la matematică. Galilei o consolidase şi, prin urmare, fusese condamnat de Biserică la tăcere. Însă nu numai Biserica romano-catolică, ci toate celelalte Biserici ţineau neclintit la vechea teorie.

În ce-l priveşte pe *Iov* al său, Scheuchzer a primit şi el ordin de la cenzura din Zürich să şteargă toate pasajele referitoare la teoria lui Copernic. Scheuchzer s-a supus cu oarecare ironie, ştergînd toate părţile pe care le pot înţelege profanii – dar cea citată mai sus a rămas: cenzorii din Zürich par să n-o fi observat. Cenzura aceasta era unul din ultimele semne ale rezistenţei vechii ortodoxii. Bisericile protestante se arătau încă de pe atunci deschise, acolo unde vechea teologie fusese înlocuită de o *ortodoxie raţională*, adică de *latitudinarism*. După cum se ştie, Biserica română le-a urmat la scurt timp după jumătatea secolului.

Scheuchzer îl amintea aici pe Galilei mai ales pentru telescoapele sale. Alături de el i-a pus pe „Cassinus (Cassini) şi Hugenius

---

* În traducerea sinodală a B.O.R.: „Soarele a stat în mijlocul cerului şi nu s-a grăbit către asfinţit aproape toată ziua" (ed.cit., p. 245) (n.tr.).

(Huygens) cu noile lor planete din jurul lui Jupiter şi Saturn... pe Leuwenhoek cu microscoapele sau lupele sale... Tschirnhausen cu lentilele lui convergente, pe un Guerike... şi alţii cu termometrele lor, pe Toricelli şi Pascal cu barometrele... pe Drebbelius... cu *navigiis subaquaeis* sau corăbiile care merg pe sub apă...".

Cu aceasta, Scheuchzer a trecut în lumea tehnicii. Aplicaţia avea să se lase aşteptată totuşi, parţial, încă multă vreme. Secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea încă se jucau cu descoperirile – să zicem cu electricitatea ori cu experienţele chimice. Un bun exemplu ar fi Drebbelius, cu ale sale *navigiis subaquaeis*, care au devenit posibile ca submarine de-abia la începutul secolului XX. Acelaşi lucru ar fi de spus şi despre *aeronavă*. Primele baloane cu aer cald s-au ridicat spre cer, ce-i drept, încă de la finele secolului al XVIII-lea. Goethe spunea pe atunci: „Cine a trăit descoperirea baloanelor cu aer cald va da mărturie ce mişcare mondială s-a născut de aici, ce simpatie îl copleşeşte pe navigatorul aerian, ce dorinţă a izbucnit în atîtea mii de suflete... cît de proaspăt şi de amănunţit... umplea ziarele orice încercare izbutită..."[23]. Aparatele de zbor au trebuit să mai aştepte încă o altă sută de ani.

Scheuchzer vede corect noile posibilităţi de natură tehnică şi continuă cu marile construcţii de canale: „Merită să apară pe scenă mari principi şi regi cu îndrăzneli nemaiauzite înainte, un Ludovic al XIV-lea, regele Franţei, cu a sa... unire a Oceanului cu Marea Mediterană; un Fridericus Wilhelmus, principe elector de Brandenburg, cu legarea Oderului de Spree, ideile unui duce de Holstein privind legarea Mării Germane cu cea Baltică, întreprinderile ţarului moscovit Petrus Alexievici pentru punerea în legătură a Mării Caspice şi a Pontului Euxin (Marea Neagră), ca şi a Mării Albe cu cea Baltică".

Într-adevăr, Europa a fost străbătută atunci – mai cu seamă Franţa – de o reţea de canale, ce aducea o mare uşurare transporturilor. Le-au urmat şoselele mai bune. Şi acest lucru a fost posibil pentru că arta inginerească s-a dezvoltat din ce în ce mai puternic şi au fost organizate şcoli corespunzătoare.

În cele din urmă, Scheuchzer revine încă o dată la inventatori, la *persoanele private*: „De la înalţii potentaţi mă întorc din nou la persoanele private şi amintesc *perpetuum mobile* al unor Becherius şi Drebbelius, *antlia pneumatica* sau pompa pneumatică a unor

Guericke şi Boyle, pendulurile lui Hugen, oala lui Papin, în care se pot fierbe picioarele pentru o piftie sau terciul (oala sub presiune)...".

Scheuchzer aminteşte aici două invenţii decisive pentru acest secol. Ceasul ar putea fi ridicat la rangul de simbol propriu-zis al veacului, cu mecanismul său de pe atunci de înaltă precizie, cu posibilitatea sa de a diviza timpul cu exactitate şi de a-l face astfel folosit tot mai bine; fără îndoială, oamenii trebuiau să-şi ia rămas bun de aici încolo de la eterna comoditate a vechii lumi. Oala sub presiune duce, în cele din urmă, la maşina cu aburi care avea să revoluţioneze tehnica la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. Maşina cu aburi a fost dezvoltată de echipa de tehnicieni de la *Lunar Society* din Birmingham, în anii şaizeci.

Lista invenţiilor tehnice este încheiată de Scheuchzer cu vorbele: „În sfîrşit, m-aş lungi eu însumi prea mult, dacă aş ţine să povestesc despre toate invenţiile noi ce pot fi întîlnite în «Transactiones Anglicanae», în «Mémoires de l'Académie Royale», «Deutsche Ephemerides», «Berlinische Mischellanea» etc.".

Astfel, Scheuchzer indică rolul marilor academii ştiinţifice. În enumerarea sa, e vorba de seria de publicaţii ale *Royal Society*, ale *Académie des sciences*, ale germaniei *Academia Naturae Curiosorum* şi ale *Berliner Akademie*. Ulterior, aveau să se îngrijească de propagandă, de dezvoltarea şi aplicarea invenţiilor ştiinţifice şi tehnice societăţile de mică industrie, de folos obştesc şi cele economico-agricole. Societăţi în care acele *persoane private* citate de Scheuchzer – adesea pastori cu propriul cabinet de ştiinţe naturale şi de observaţii meteorologice ori meşteşugari inventivi – puteau găsi ajutor şi încurajare.

Voltaire cel sceptic de obicei scrie cu un optimism uimitor despre *Progresul spiritului uman în secolul lui Ludovic al XV-lea*, adică în perioada dintre 1720 şi 1750: „Academiile au realizat mult, deoarece i-au deprins pe tineri cu lectura şi le-au încurajat talentul prin împărţirea de premii. O fizică sănătoasă a dezvoltat tehnicile industriale necesare, care încep să vindece deja rănile făcute statului de două războaie ucigătoare". Textilele pot fi produse mai ieftin datorită unor noi metode. Agricultura a fost perfecţionată prin cercetări ştiinţifice, iar „un ministru luminat a înlesnit libertatea exportului de cereale, ce fusese prea multă vreme interzisă..."[24].

8. Educaţie – şcoală – luminarea poporului

Privind în urmă la dezvoltarea tehnică, oamenii s-au întrebat mai tîrziu cam aşa : ce a fost mai întîi, plugul modern sau cartea de citire din învăţămîntul primar ?

Nu trebuie să se dea un răspuns univoc întrebării, dar rolul cărţii de citire, al manualului şcolar ca mijloc de formare mai ales a păturilor de la ţară nu este în nici un caz de subapreciat. O anumită capacitate de lectură, respectiv o anumită şcolire stau nu numai la baza tehnicii, dar şi la începutul unei educaţii filosofice, ca şi al uneia politice. Educaţia este esenţială, fie pentru a transmite valori tradiţionale, fie pentru a deschide căi noi.

Luminismul a trebuit să preia ştafeta Reformei şi Contrareformei. Protestanţii acordaseră pretutindeni o valoare specială instruirii unei preoţimi cultivate, dar au ştiut că educaţia trebuia să se extindă mai mult, pentru că era necesar ca întreg poporul să fie învăţat în noua credinţă. Aceasta însemna şcolirea generală a tuturor copiilor. Ea se desfăşura mai întîi în învăţămîntul bisericesc, cu ajutorul *Catehismului*, cărţulia cu întrebări şi răspunsuri despre dreapta credinţă şi corecta purtare, concentrare teologică subtilă a lumii de reprezentări extrase din Biblie, dar scrisă în aşa fel încît fiecare putea să înţeleagă. Cu ajutorul catehismului, oamenii învăţau să citească, să memoreze, să recite. Se exersau în jocul simulat al întrebării şi răspunsului, primeau îndrumare despre comportarea corectă şi cea nepotrivită, învăţau să recunoască noţiuni teologice elementare şi erau introduşi în realităţile lumii poporului lui Israel, într-o înaltă cultură străveche, ce reprezenta una din bazele culturii europene. Toate acestea trebuiau aprofundate printr-o lectură intensă a Bibliei.

Şi catehismul catolic ar fi putut avea un efect asemănător ; în cazul său, lectura Bibliei era lăsată totuşi în mare măsură la o parte, iar cultul intensificat al barocului acapara sentimentul şi minţile. Era trăită acolo măreţia lumii creştine, dar cunoştinţele şi lectura constituiau totuşi mult mai mult treaba păturii superioare şi a clerului, în special a iezuiţilor, cu monopolul lor de predare în învăţămîntul superior.

În orice caz, luminismul construia, acolo unde era cu putinţă, pe opera reformatoare. Desigur, se impuneau totuşi unele mutaţii de

accente. Cînd Locke scria *On Education*, el voia să formeze oameni liberi, să educe indivizi şi cetăţeni. De aici înainte, publicaţiile pedagogice au apărut neîntrerupt. Rousseau a pus accent, cînd a plasat în centru copilul, *le petit homme*, şi a vrut să-l educe, sub chipul lui *Émile*, în conformitate cu natura. Pestalozzi a continuat în aceeaşi direcţie, atunci cînd a cerut educaţia omenirii, şi nu dresarea ei, după tehnici care pot fi învăţate.

Reforma şcolilor a devenit o sarcină principală a luminismului, pentru că oamenii descopereau în faţa lor un sistem şcolar vechi, pe care îl socoteau înţepenit şi îngust. În toate domeniile, lumea dorea schimbarea a ceea ce fusese pînă atunci, adeseori împotriva unei rezistenţe care pornea frecvent de la profesorime. În tot cazul, la universitatea din Basel, de exemplu, ea se împotrivea propunerilor de reformă ce veneau de la marele matematician Jakob Bernoulli, cu formularea de principiu *limites quos posuere Veteres non moveto*[25] – limitele fixate de cei Vechi nu trebuie schimbate.

Acest lucru fusese spus în 1691. Dacă o universitate voia totuşi să se afirme în continuare, trebuia să se supună cel puţin unor schimbări minimale. Alături de vechile discipline ale matematicii şi fizicii – care au fost, pe cît posibil, perfecţionate –, s-au plasat ştiinţele naturii, ca observaţii asupra animalelor, oamenilor sau plantelor, dar şi asupra pietrelor lipsite de viaţă, prin geologie. Geografia dădea ştire despre pămîntul acesta atît de minunat, pe care trăiau oamenii, pe care descoperirile se produceau într-un ritm precipitat. Dar şi istoria – altădată o parte a retoricii destinată laudei monarhului – a fost acum înţeleasă ca ştiinţa despre om, în comportarea sa de-a lungul veacurilor, dacă nu ca un progres spre un viitor mai bun. Alături de Antichitatea ce dominase atît de mult pînă acum, a apărut istoria modernă şi cea a propriei ţări – *historia patriae*. În facultăţile juridice şi-a făcut drum dreptul natural, înlocuind etica aristotelică.

Universitatea a rămas totuşi dominată în continuare de limba latină, chiar dacă pe alocuri se preda în limba proprie. Calea spre universitate trecea prin şcoala latinească, ce începea cam pe la zece ani. De-abia secolul al XIX-lea a impus limba naţională ca limbă de învăţămînt şi o deschidere spre limbile străine. Dar şi în alte privinţe, universitatea şi gimnaziul au rămas prizonierele vechilor structuri: manuale prescrise, prelegerea ca formă de predare, controversa ca mod de examinare. Discutarea literaturii, într-un sens mai larg, era

o chestiune ce privea saloanele, societăţile ştiinţifice şi cele de lectură, în care profesorii erau desigur adeseori cei care dădeau tonul.

Universitatea pregătea însă numai pentru cele trei profesiuni academice tradiţionale, ea forma teologi, juriști şi medici, care aveau puţine legături cu practica. Spre sfîrşitul secolului, practica a dus totuşi la schimbări esenţiale în facultatea de medicină. Doctorul în medicină era pînă atunci specialistul care diagnostica boala şi o analiza ştiinţific, partea de rutină era treaba unor chirurgi fără formaţie academică, servind ca persoane ce făceau o muncă de mică răspundere, pe lîngă doctori. Progresele în ştiinţa medicală au obligat la o nouă orientare, fie în universitatea însăşi, fie în societăţile medico-chirurgicale. Drumul spre medicul modern era deschis.

Societatea şi statul necesitau însă acum, în mod imperios, alte profesiuni cu o şcolarizare pretenţioasă. Trebuiau formaţi înainte de toate ingineri, fiindcă progresul tehnic se făcea remarcat pretutindeni. Dulgheri constructori, constructori de poduri, arhitecţi existaseră încă de mult. Acum a început însă şcolirea lor sistematică, prin mijloace matematic-geometrice. Mai ales Franţa a dezvoltat şcoli de ingineri: 1718, *École des Ingénieurs*; 1747, *École des Ponts et Chaussées*; 1765, *École du Génie Marin*; 1778, *École des Mines*; toate aflate în Paris şi bine gîndite şi pentru interese militare. Matematica juca un rol special în cazul artileriei. În Germania, au apărut mai întîi academii de mine: în 1770 la Berlin, în 1775 la Clausthal-Zellerfeld, în 1776 la Freiberg în Saxonia. Profesiunea de inginer era pe cale să se nască; ea avea să se impună definitiv în secolul al XIX-lea, în marile şcoli superioare politehnice. Încă din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, *şcolile de artă* se îngrijeau de o instruire tehnico-industrială mai largă, fiind premergătoare şcolilor de meserii şi a celor industriale, ca şi gimnaziilor de matematici şi ştiinţe naturale şi institutelor tehnice.

În paralel, a devenit necesară şi formarea de comercianţi prin *şcoli de comerţ*, orientate spre practică, cu învăţămînt de contabilitate şi, mai ales, al principalelor limbi străine. Pentru funcţionarii care deveneau tot mai numeroşi, s-au propus *şcoli de ştiinţe politice*, cu caracter juridic şi de economie naţională. Ludovic al XIV-lea înfiinţase deja şcoli de cadeţi pentru viitorii ofiţeri şi funcţionari. Numeroşi principi luminaţi – nu numai ducele Karl Eugen de Württemberg, cu Şcoala sa superioară carlistă – s-au îngrijit de o mai bună instruire a funcţionarilor lor de stat.

Putea să se oprească luminismul doar la atît? Formarea profesională era desigur necesară şi foarte de dorit, dar nu exista cumva pericolul de a neglija omul din cauza excesului de cultivare a tehnicilor şi a cunoştinţelor ce puteau fi înţelese raţional? S-a ivit atunci orientarea filantropică – primele încercări de educaţie completă, aşa cum au încercat să le realizeze Basedow la Dessau, Martin Planta şi Ulysses von Salis la Graubünden.

Instituţiile acestea cuprindeau însă numai o anumită elită: copii ai păturilor superioare şi, în cel mai bun caz, ai celor mijlocii, de condiţie urbană. Era de ajuns? Esenţa noii mişcări era totuşi să-i facă să participe la noua lumină, pe cît posibil, pe toţi, fie dintr-o convingere general umană, fie prin chibzuinţa unei înţelepte politici de stat. Încă de pe la începutul secolului, oamenii prind să se întrebe dacă nişte probleme zilnice foarte simple n-ar fi tot atît de demne de cercetare ca şi marile chestiuni ale filosofiei: „Numai arta de a te gospodări bine şi înţelept pare oricui că e de dispreţuit şi nevrednică să se compună în legătură cu ea cîteva teze iscusite"[26].

Dacă era vorba ca poporul să fie luminat, lucrul trebuia făcut mai întîi printr-o combatere a analfabetismului, printr-o şcolarizare mai bună, mai cuprinzătoare şi accesibilă pentru cît mai mulţi cu putinţă. Aceasta se putea îndeplini amenajîndu-se şcoli speciale pentru pătura de jos, şcoli de fabrică, şcoli pentru săraci – aşa cum au organizat, de pildă, pentru copiii de ţărani, Pestalozzi în cantonul Aargau din Neuhof, sau iuncherul Rochow în Rekahn din Marca Brandenburg.

Se dorea o formă mai democratică şi pentru şcolile de pînă acum, de la oraş şi de la ţară, pentru ca să fie deschise oricărui copil. În cazul acesta, trebuia să se accepte şi dezavantajul ca odraslele patricienilor să stea în acelaşi local înăbuşitor cu copiii urît mirositori ai săracilor, aşa că s-a preferat adeseori şcolii publice învăţămîntul particular, realizat cu ajutorul candidaţilor în teologie lipsiţi de lucru. De-abia secolul al XIX-lea avea să realizeze visul cu bogatul şi săracul stînd în aceeaşi bancă la şcoală – de fiecare dată însă cu mai mult sau mai puţin succes, potrivit cu statul respectiv.

Astfel de măsuri îi aveau în vedere pe copii. Ce se putea face însă cu maturii, ale căror modeste cunoştinţe şcolare puteau fi curînd uitate, datorită muncii lor grele de zi cu zi? Ce fel de material de lectură trebuiau să capete aceştia, cînd lectura disponibilă era concepută

de regulă pentru păturile superioare? Nici enciclopediile atît de îndrăgite nu prea puteau ajuta, căci cine putea să-şi procure aceste opere de lux? Trebuia să se găsească o nouă formă de comunicare, o literatură care să dea îndrumări într-un mod accesibil, înainte de toate în sectorul agricol, în care era implicată o mare parte din oameni. Nu mai era vorba doar de porunci de moralitate, de îndrumări pe tărîm moral – ce se puteau căpăta şi din catehismul revizuit modern –, ci de ceva cu totul practic, o învăţătură concretă despre fapte concrete.

Învăţătura aceasta nu avea nevoie să se desfăşoare numaidecît prin scris. Ea putea deveni o nouă sarcină pentru preoţii de la ţară – în special în spaţiul protestant. Pastorul putea face mai mult, nu doar să dea citire actelor de împuternicire ale autorităţilor publice. Predica sa putea fi orientată practic. Duhovnicul putea deveni un învăţător. El trebuia să aibă în vedere nu numai mîntuirea de dincolo, ci şi pe cea de aici; aşa se explică acele ulterior atît de batjocorite predici despre fîn, la Crăciun, sau despre paratrăsnetele plăcute lui Dumnezeu. Pastorul îşi procura el însuşi cunoştinţele practice din scrierile corespunzătoare ale societăţilor economice şi de folos obştesc. În rest, trebuia să se aibă mereu grijă ca ordinea socială dominantă să nu fie primejduită. Pentru moşieri şi autorităţi, era pur şi simplu vorba să se obţină din economia regiunii o producţie cît mai mare. Pe de altă parte, exista însă şi tot interesul ca numărul săracilor complet neinstruiţi să se micşoreze.

Rolul jucat de pastori ca intermediari a fost întregit curînd prin răspîndirea de mici scrieri populare, cu anumite îndrumări ce puteau să ajungă acum direct în mîinile ţăranilor – în măsura în care puteau să citească. Însă, pînă şi în anii patruzeci, mai trebuia să se lupte cu concepţii învechite. „Este contestată, în 1749, prejudecata pe care mulţi o deduc din blestemul pus asupra pămîntului, după căderea, şi care spune că e zadarnic să te îngrijeşti de îmbunătăţirea agriculturii. Cel ce are o minte atît de întunecată – aşa se observă –, încît să nu poate deosebi mai bine teologia de alte ştiinţe, va fi puţin ajutat de această cale. În mod corespunzător, se pot citi în publicistica economică de folos obştesc nenumărate sfaturi practice, care trebuie să înlesnească munca de toate zilele şi să o facă mai eficientă. Cum trebuie folosite noile cunoştinţe ale cercetării naturii în agricultură? Cum trebuie îmbunătăţită agricultura – în general şi în particular – astfel încît aceasta să reuşească în folosul tuturor stărilor sociale?...

Care plante furajere sînt bune pentru cutare teren? Cum pot fi combătute bolile cerealelor? Ce trebuie făcut împotriva bolilor vitelor? Cititorul este învăţat despre foloasele creşterii porcilor, un lexicon al îngrăşămintelor trebuie să-l ajute să amelioreze solul, ba se discută chiar despre cum s-ar putea procura ieftin nişte culcuşuri calde celor săraci".

În săptămînalul moral-economic „Gospodarul şi gospodina" se putea citi, în 1756, chemarea: „Să muncim cu puteri unite pentru binele semenilor noştri; să nu ne ferim a ne îndeletnici ca învăţători ai omului de rînd; fiindcă dacă ar fi educaţi ca noi, ei ar fi ceea ce sîntem, ba încă mai mult. De noi, lumea se poate lipsi foarte uşor, dar de ei, nu".

Alături de micile scrieri ale literaturii de îndrumare – ce puteau lua şi forma de catehisme, cu jocul pedagogic al întrebării şi al răspunsului –, stau ziarele, *foile „intelectuale"* (*Intelligenzblätter*) şi, fireşte, tradiţionalele *calendare*, în care se puteau menţiona, în treacăt, cunoştinţele economice şi de ştiinţe naturale, într-o formă populară. Calendarul făcea chiar parte din biblioteca minimală a ţăranului, care mai avea în afară de asta şi cîteva cărţi cu conţinut moral-religios – să zicem, o psaltire sau o culegere de rugăciuni.

Fireşte că şi sfătuitorul medical îşi avea acolo un loc. Începutul l-a făcut lucrarea medicului din Lausanne Auguste Tissot, *Îndrumare pentru ţărămine, în scopul sănătăţii sale*, din 1761, care a fost tradusă în multe limbi. Acestui *Avis au peulpe sur la santé* i-au urmat nenumărate alte scrieri medicale. În 1768, se numără peste opt sute de publicaţii despre combaterea variolei, în spaţiul de limbă germană – în paralel, se desfăşura lupta contra superstiţiilor. Încă din 1755, apărea la Leipzig un *Registru de păreri şi acţiuni superstiţioase.*

Treptat, luminiştii îşi descopereau ţăranul lor model. Un exemplu este Jakob Guyer din Zürich, care s-a făcut cunoscut în toată lumea prin *Gospodăria unui ţăran filosof*, redactată de medicul oraşului Johann Kaspar Hirzel şi apărută în franţuzeşte ca *Socrate rustique – Socrate de la ţară*. Comisia economică a Societăţii de cercetători ai naturii ţinea cu regularitate în oraşul Zürich nişte *convorbiri ţărăneşti*, la care participau burghezi şi ţărani. Burghezia şi nobilimea recunosc treptat că şi în popor pot fi găsite o minte sănătoasă şi capacitatea de gîndi independent.

În felul acesta, luminismul a descoperit poporul şi l-a integrat în lumea burgheziei, a început să deschidă punţi de la o clasă la alta,

în fiecare ţară într-un mod şi cu un succes diferit. Ne-am oprit aici la exemple germane şi elveţiene, unde mişcarea era deosebit de intensă. Era vorba de o formă de patriotism, de o anumită îndepărtare de lumea construită pe clase închise, cu prejudecăţile ei. De aceea îl şi critică tînărul Goethe pe scriitorul care nu cunoaşte poporul printr-o privire proprie: „Cît de diferite ar fi ieşit judecăţile sale, dacă s-ar fi coborît să vadă bărbatul în familia lui, ţăranul în ograda sa, mama printre copiii ei, meseriaşul în atelierul său, cetăţeanul onest în faţa ulcelei sale cu vin!...".

9. Virtute şi patriotism

Luministul voia să formeze un om nou, mai bun. În acest sens, el a preluat vechea concepţie a moralei: teoria despre *areté* şi *virtus* a eticii greceşti şi romane. Teoria care se consolidase prin reprezentarea celor patru virtuţi cardinale – *justiţia, prudentia, temperantia, fortitudo* – dreptatea, înţelepciunea, cumpătarea, curajul, ce se mai puteau întîlni încă în multe locuri, pe temeliile fîntînilor, pe dinafara şi dinăuntrul primăriilor şi bisericilor. Virtuţile erau de origine divină. Acum însă trebuiau să fie reformulate conform principiilor dreptului natural şi ale raţiunii şi să fie făcute valabile pentru toţi.

În mod obişnuit, scriitorii luminişti disting între virtuţile individuale, ce trebuie să fie decisive pentru fiecare persoană în parte, în comportarea sa particulară, şi virtuţile ce sînt valabile pentru om în societate, respectiv în viaţa statului.

Pentru fiinţele individuale, este presupusă o atitudine care respectă anumite principii. Omul se simte obligat faţă de conştiinţă şi urmează nişte principii etice. Pentru un deist, legea naturală este obligatorie chiar şi atunci cînd nu recunoaşte o divinitate personală. Ateii îşi urmează glasul lor interior. Cei mai mulţi luminişti rămîn pe mai departe determinaţi de o atitudine religioasă. Fireşte, aceasta nu mai intervine în sensul unei alinieri la dogmă, ci ca *religiozitate a celor culţi*[27]. Individul aparţinea desigur unei biserici, frecventa serviciul ei religios, mergea la mesă ori la împărtăşanie. Îşi începea ziua cu o rugăciune personală. Putea de asemenea să-şi adune pe toţi ai casei la o rugăciune comună. Cu acest prilej, în centru se găsea nu dogmatica alinierii confesionale respective, ci o evlavie cu o

tonalitate mai mult general luministă, respectiv jansenistă sau pietistă. Se ştia că omul este imaginea lui Dumnezeu. El îşi controla deseori gîndirea şi purtarea printr-un examen de sine fixat în scris. Conştiinţa trebuia să-i spună ce este just sau greşit. Teologul german Spalding arată că astfel „învăţam şi mai mult cum să mă port cu mine însumi şi conştiinţa devenea pentru mine din ce în ce mai importantă". Această conştiinţă putea să-l îndrume şi pe deistul eliberat de constrîngerile bisericeşti, şi pe ateul luminist, luînd locul religiozităţii.

Interesul general pentru om se putea manifesta ca virtute a *iubirii de oameni*; ea ocupă unul dintre primele locuri în morala luminismului, fiind o transpunere activă a unei atitudini religioase. Secolul a marcat acest lucru prin expresia *filantropie*, înţeleasă ca o prietenie activă cu oamenii şi aflîndu-se în mod firesc în tradiţia acelui *să faci bine* din convingerile creştineşti, dar care se manifestă acum şi în afara bisericii, prin opere de folos obştesc. Egoismul ce zace în fiecare om, concentrarea asupra propriei persoane şi a intereselor sale trebuiau să fie astfel înfrînate.

Virtutea *modestiei* se îndrepta în aceeaşi direcţie, chiar şi în comportarea exterioară. De modestie sînt legate lupta dusă de mulţi împotriva luxului, a voluptăţii, cum se spunea pe atunci, precum şi reducerea cheltuielilor personale.

În preajma modestiei se situează virtutea *cumpătării*, nu numai în nevoile personale, ci şi în autodisciplinare şi în combaterea pasiunilor, care putuseră să-şi dea frîu liber în epoca barocului nu numai în artă. Cumpătarea înseamnă alegerea căii de mijloc, aşa cum o formulează o zicere englezească – cu referire la ambele partide din Parlament: *In moderation placing all my glory, the Tories call me Whig and Whigs a Tory*. Alegînd calea de mijloc, trebuie să accepţi şi riscul de a fi discreditat de ambele partide.

În fine, şi *hărnicia* face parte dintre virtuţile individuale. Lenevia rămîne un viciu şi trebuie combătută. Se conturează deja forma de disciplinare a secolului al XIX-lea, cu dispreţul ei pentru repaus şi meditaţie.

Virtuţile individuale, religioase – iubirea de oameni, modestia, cumpătarea şi hărnicia – constituie în sine premise pentru comportarea în domeniul social, în familie şi în stat. Cu toată coeziunea foarte puternică a familiei, cu toată grija pentru copii şi neamuri şi în pofida afirmării poziţiilor sociale în nobilime şi burghezie, era un act de virtute să-ţi pui la dispoziţia publicului timpul, osteneala şi

banii – tocmai atunci cînd ai izbutit să realizezi ceva prin noroc, tradiţie şi muncă. În acest secol al luxului, poziţia socială şi banii ar fi putut fi folosiţi şi în alt chip: nobilimea pentru vînătoare, joc şi femei, negustorul pentru o şi mai mare acumulare de avere ori pentru vreo plăcută desfătare într-o încăpere a tagmei, clericul pentru intrigi legate de venituri, pentru mîncare, băutură şi o stare de toropeală trîndavă.

Cînd cineva deţinea o poziţie politică în calitate de consilier, judecător, guvernator de provincie, dregător, primar ori ca ministru al unui principe, trebuia să se pună în mod dezinteresat la dispoziţia *celui mai mare bine comun*. Angajarea respectivă putea avea loc adesea în societăţi economice şi de folos obştesc. Secolul al XVIII-lea dispunea pretutindeni de o asemenea elită socială – fireşte, cu o putere de a se impune variabilă de la o ţară la alta; imaginea fundamentală era *patriotismul*. Îl găsim formulat în infinit de multe variante. El îi poate însufleţi pe rege, pe ministru, pe moşierii nobili, pe cei din administraţia rurală, pe primari şi consilieri, pe negustori şi meşteşugari, pe pastori, profesori, medici şi pe ţăranii luminişti. Nu poate fi găsit nicidecum numai în republici, dar este resimţit deosebit de puternic acolo – gloria şi onoarea rămîn limitate local. În oraşul hanseatic Hamburg, patriotismul este definit, la un moment dat, astfel: este „acel puternic imbold interior care are drept scop binele maxim al statului şi caută să-i favorizeze prosperitatea în orice mod cu putinţă"[28].

Premisa activităţii în comunitate, în public, era asigurarea unei cît mai mari *libertăţi* pentru individ. Fiecare om se cuvenea să pretindă anumite drepturi; ele sînt: libertatea personală, siguranţa şi garanţia proprietăţii. Statul trebuia să respecte şi să apere aceste drepturi minimale. În privinţa aceasta, forma politică pe care o avea statul – faptul că era o monarhie sau o republică – era un lucru secundar. Atîta timp cît demnitatea omului era respectată, totul era în ordine.

Trebuie să li se asocieze acum virtuţilor individuale cele patriotice, adică să fie făcute utilizabile pentru viaţa publică. Vechile virtuţi fundamentale continuă să trăiască într-o nouă interpretare.

Prudentia, altfel spus *înţelepciunea*, este o condiţie de la sine înţeleasă. Prin ea se duce mai departe lupta cu *stultitia*, cu prostia – în această etapă, cu ajutorul spiritului ascuţit al unui Swift şi al unui Voltaire. Dar şi cărţulia clasică a lui Erasmus *Moriae encomium sive stultitiae laus – Elogiul nebuniei* este retipărită, tradusă şi citită.

Virtutea cardinală *temperantia*, *cumpătarea*, poate fi tălmăcită acum ca *toleranţă*. Una dintre primele formulări ale acestui principiu se găseşte în *Frame of Government* a lui William Penn, pentru colonia Pennsylvania: „Toate persoanele vieţuind în această provincie, care îl recunosc pe unul atotputernic şi veşnic Dumnezeu şi-L admit ca pe creatorul, susţinătorul şi stăpînul lumii, simţindu-se obligate de conştiinţa lor să trăiască paşnic şi drept în societatea burgheză, nu pot fi inoportunate sau prejudiciate în nici un fel pentru convingerea lor religioasă"[29]. În articolul său despre toleranţă, răzbătea experienţa amară a îndelungatei persecutări a minorităţilor religioase din Anglia stuarţilor; el contribuia totodată, în mod esenţial, la marcarea politicii lui William Penn faţă de indieni. Această lege e mai mult decît un gest de simplă toleranţă, ea acordă *libertate* convingerilor religioase. Luminiştii gîndeau astfel cu mult înaintea edictelor corespunzătoare din Prusia sau Austria. Toleranţa este o expresie a unui mod de a gîndi religios.

Virtutea cardinală *justitia*, *dreptatea*, rămîne ceva de la sine înţeles pentru luminişti. Ea înseamnă în practică şi nepărtinirea ca obligaţie pentru toţi cei care poartă o răspundere, în vreo formă oarecare, în sferele de activitate statale.

Virtutea cardinală *fortitudo*, *curajul*, înseamnă îndrăzneala de a interveni în favoarea cauzei luminismului, în favoarea bărbăţiei de a admite şi eşecuri. Despre *Teama de judecata oamenilor* vorbeşte un articol din seria de publicaţii ale Societăţii economice din Berna:

„Rareori sînt gîndite întreprinderi folositoare din spirit de prevedere; dintr-o perspectivă îndepărtată, obiectele fac doar o slabă impresie. De obicei, ne gîndim la mijloace abia cînd răul începe să le facă necesare. Chiar şi atunci, ne împiedică deseori o lene naturală, dacă nu e covîrşită de imboldul de a pune capăt unui rău ce creşte în faţa ochilor noştri, lipsindu-ne cînd zelul şi voinţa, cînd statornicia, pentru a depăşi greutăţile pe care le amplifică însăşi imaginaţia ce ne sperie. Neîncrederea în puterile noastre poate proveni şi dintr-un izvor vrednic de mustrare; putem avea ca motiv o teamă prea servilă faţă de judecata oamenilor, care e dependentă de succes, amorul nostru propriu nu vrea să se expună riscului de a se fi înşelat"[30].

Statornicia trebuie să învingă lenea, încrederea în propriile puteri trebuie să biruie insuccesul. Cînd sîntem confruntaţi cu mizeria umană, cu nenorocirea şi catastrofele datorate forţelor naturii, spectacolul lor îl poate tulbura pe *cel ce iubeşte oamenii* (*filantrop*):

„doar un singur lucru nu se cade şi nu trebuie : să-l obosească"[31]. Limita extremă a virtuţii curajului o reprezintă, încă din Antichitate, moartea pentru patrie. *Despre moartea pentru patrie* a scris autorul german Thomas Abbt, pe fundalul Războiului de 30 de Ani. Această jertfă le este rezervată totuşi mai ales ofiţerilor şi soldaţilor. Concepţia luministă ştie bine că se poate duce şi o viaţă nerăzboinică care să-şi jertfească toate forţele patriei.

Dar ce înseamnă patrie ? *Patria* este spaţiul în care sîntem situaţi, în care se cere să acţionezi aici şi acum. Graniţele ei nu sînt naţionale, fiindcă ceea ce facem pentru patrie facem pentru omenire. Cînd patriotul sprijină fericirea propriei ţări, el promovează şi fericirea întregii umanităţi. Patriotismul nu e încă naţionalism.

Există un *patriotism politic* ce se poate realiza deosebit de bine în republică, unde cetăţeanul îşi face datoria şi se pune la dispoziţia statului. Dar posibilităţi de colaborare cu statul îi sînt oferite supusului şi în monarhii, printr-o administrare cu bună credinţă a puterii încredinţate.

Un *patriotism naţional* se orientează după imaginea istorică a propriei naţiuni. El doreşte să-i egaleze pe eroii care şi-au riscat totul pentru patrie, în vreme de război şi de pace. El se pricepe să apere cele mai înalte valori, cînd sînt ameninţate.

Patriotismul universal recunoaşte că naţiunea este doar preliminară, că istoria sa trebuie să ducă la un scop final universalist-umanitar, *cînd din toate naţiunile va rezulta numai una*, aşa cum îşi exprimă speranţa Lavater în „Cîntec de rugă".

Patriotismul ecumenic duce mai departe tradiţiile creştine, însă într-un sens supraconfesional, cel al toleranţei pentru toate convingerile religioase – chiar şi pentru cele necreştine –, atîta timp cît sînt încă umane.

Cînd utopia devine reformă, înseamnă că un *patriotism pedagogic* este activ pentru educarea semenilor în sensul umanităţii, că un *patriotism social* se îngrijeşte de asistenţa semenilor aflaţi în suferinţă şi că un *patriotism economic* lucrează în vederea unor posibilităţi minime de existenţă a semenilor.

Morala luminismului îşi descoperă misiunea plecînd de la un domeniu restrîns, care se poate extinde cu uşurinţă la unul mai mare. „Fiecare cap de familie grăbeşte binele patriei prin buna creştere dată copiilor ; fiecare gospodină printr-o conducere corectă a gospodăriei şi evitarea luxului ; tineretul prin respect şi ascultare ;

bătrînii prin experienţă şi exemplu bun; stăpînul prin supraveghere plină de grijă; persoanele de serviciu prin fidelitate; muncitorul şi meseriaşul prin hărnicie; soldatul prin arme; negustorul prin echitate şi bună-credinţă; învăţatul prin ştiinţe, scrieri şi invenţii folositoare; clericul prin învăţătură curată şi viaţă pioasă; conducerea prin aplicarea dreptăţii şi guvernarea lumii potrivit legilor."[32]

Aşa arăta acel program simplu al epocii raţiunii, într-o limbă clară, neîmpovărată de filosofie şi teologie profundă, o etică simplă, aşa cum fusese cerută mereu de secole şi care – inteligibilă încă din zilele îndepărtate ale lui Socrate şi Epictet – se afla în luptă cu răutatea lumii.

S-a abuzat adesea de noţiunile de *virtute* şi *patriotism* în decursul secolului al XIX-lea. Virtutea putea deveni o simplă ţinută corectă ori chiar făţărnicie. Patriotismul putea degenera într-un naţionalism orb, trufaş. În plus, noua teorie a psihanalizei a dezbrăcat apoi virtutea de originea ei divină, reducînd-o la nişte simple predispoziţii psihice. Fascismul şi naţional-socialismul aveau să pervertească definitiv virtuţile patriotice. Programul luminismului continuă totuşi să reziste, oricît de utopic a fost conceput şi oricît de mult i-a pretins individului. Nu aveau oare dreptate cei de la *Accademia dei pugni* din Milano cînd cereau *belle virtu, doveri – virtu senza noia*, adică virtuţi frumoase, obligaţii – virtute fără plictiseală?[33] Virtutea s-ar cădea să fie voioasă şi curată, nu plictisitoare. Strădania spre virtute – o sarcină fascinantă.

În acest fel se dezvolta omul luminismului, cu intelectul său clar-logic, cu bravura sa aridă şi modul său măsurat, bine cîntărit, de a acţiona. Prozaic şi realist, nemaifiind dominat de nişte reprezentări tradiţionale, de o pasionată dogmatică şi de un entuziasm baroc. Era ca şi cum ar fi reînviat stoicii romani. Reversurile medaliei erau cumînţenia şi cumsecădenia, raţionalismul rece. Reproşurile pe care generaţia romantică, ce i-a urmat, avea să le aducă luminismului au fost acelea de raţionări exagerate, superficiale, plate, triviale. Şi totuşi, portretele din secolul al XVIII-lea păstrează pînă astăzi figurile acelea înţelepte de femei şi bărbaţi, cu privirea limpede, cu ţinuta verticală şi surîsul prietenos – trădînd adeseori şi o anumită autoironie.

VI

Marea deschidere spre lumea largă

Luminismul a fost înainte de toate centrat pe Europa. Lumea avea foarte multe de lichidat în vechea Europă, multe de reconsiderat, de interpretat şi de meditat. Dar europenii ştiau că nu erau siguri de lume. Erau prea prinşi acum într-o reţea de legături cu alte continente, ca să nu fie obligaţi să reflecteze şi la noi moduri de comportament[1].

Cînd Voltaire şi-a început istoria universală cu *De la Chine*, el a pus un accent nou, hotărîtor. A relativizat astfel reprezentările vechi creştine. În învăţămîntul şcolar şi cel bisericesc, elevului, cercetătorului şi istoricului le fuseseră oferite, ca bază istorică de la sine înţeleasă, *poporul lui Israel, vechea Grecie, vechea Romă*. Oamenii se obişnuiseră încă de mult cu *vechiul Orient*, fiindcă doar de acolo venise odinioară lumina. Ce-i drept, aceste cunoştinţe erau tarate. Războaiele cu turcii, asediul Vienei erau încă foarte vii şi, în spaţiul Mării Mediterane, veneţienii îşi duceau, la începutul secolului al XVIII-lea, ultimele lor războaie maritime.

După descoperirea lui Columb, lumea ştia totuşi despre marele continent aflat dincolo de marea cea mare. Spaniolii şi portughezii îşi împărţiseră între ei lumea secolului al XVI-lea. Din Mexic pînă în Chile, se întindea o a doua Spanie, iar Brazilia aparţinea portughezilor, dimpreună cu Africa şi India. Curînd însă olandezii, englezii şi francezii au tulburat acest echilibru. Fiecare stat aflat lîngă Atlantic voia să aibă coloniile sale, chiar şi danezii, care şi-au construit, în 1755, India de vest daneză, cu cîteva din Insulele Virgine. Aproape toate porturile importante din Africa şi India se aflau sub influenţă europeană. Teritoriile descoperite au fost jalonate cu stindarde purtînd stemele fiecărei puteri coloniale, împotriva celorlalte. Europenii au putut emigra pe continentele străine. Ambele Americi au devenit teritorii colonizate de europeni, în special nordul, ca loc clasic de

emigrare a săracilor sau a celor ce-şi părăseau patria din cauza credinţei: presbiterienii în Boston, hughenoţii în Charleston, anabaptiştii, respectiv menoniţii în Ontario şi în alte locuri.

Luminismul a găsit astfel în faţa sa o lume cucerită de europeni. Negustorul din Amsterdam se simţea acasă la el la Batavia, în Java, cel din Londra la Madras, cel francez în Pondichéry, portughezul în Goa. Viceregi şi episcopi îşi aveau încă de mult reşedinţe din Mexic pînă la Lima. Portughezi, britanici, olandezi şi francezi erau ocupaţi în factoriile lor de pe coasta africană.

Europenii se duseseră ca nişte cuceritori, ca viitori stăpîni, ca aventurieri şi negustori. Ei voiau să obţină cîştiguri economice şi să exercite puterea politică aşa cum se obişnuiseră în Europa, unde totuşi se loveau pretutindeni de vechi graniţe. În ciuda tuturor lipsurilor, colonizarea se desfăşurase totuşi prea uşor. Pentru europenii atît de superiori, băştinaşul nu era un om de acelaşi rang. El era barbar. Barbarii erau meniţi de la natură să fie sclavi, aşa cum se putea citi încă de la Aristotel. Înainte de toate, trebuia ca ei să fie supuşi şi pe urmă domesticiţi. Această metodă colonială i-a lovit mai întîi pe indieni, a căror înaltă cultură, de neînţeles, a putut fi înlăturată foarte repede. În 1780-1781, ei au mai încercat în Peru o răscoală disperată, condusă de Tupac Amaru, descendentul dinastiei incaşilor, care a vrut să mai revigoreze o dată mitul epocii precolumbiene. Oricum, indienii fuseseră transformaţi în creştini catolici şi înzestraţi cu strălucite catedrale pînă în cele mai îndepărtate ţinuturi montane. Mustrările de conştiinţă a creştinilor colonizatori au reacţionat încă de timpuriu. Bartolomé de las Casas, episcopul spaniol din ţinutul mexican Chiapas, a intervenit îndată după cucerire, în tot timpul vieţii, în favoarea indienilor şi a obţinut o anumită legislaţie de protecţie. În cursul secolului al XVII-lea, iezuiţii şi-au întemeiat apoi teocraţia lor în regiunea de graniţă hispano-portugheză dintre Paraguay şi Peru, unde indienii s-au bucurat de apărare şi protecţie, în cele 31 de *reducciones* – pînă ce au fost împărţiţi, între 1750 şi 1776, între cele două puteri coloniale şi au decăzut din nou la statutul de iloţi.

În America de Nord, quakerul englez William Penn s-a situat pe acelaşi plan cu indienii, în învoielile sale privind pămîntul. El se obliga în *charter*, în actul de eliberare din 1680, „să-l facă pe băştinaşul sălbatic, într-un mod binevoitor şi drept, să înţeleagă dragostea pentru societatea civilizată şi religia creştină". Penn fusese

consiliat de cîţiva luminişti englezi, ca Locke şi Shaftesbury. Problema toleranţei era pusă ca acasă, în Anglia. *Sfîntul experiment* a dat greş, ce-i drept, după o vreme şi se cunoaşte prea bine soarta indienilor nord-americani.

Colonialismul i-a lovit în mod cu totul deosebit pe africani, care au fost duşi ca sclavi negri în ambele Americi, mai ales în secolul al XVIII-lea. Se socotesc cam la vreo zece milioane cei care au fost transportaţi peste ocean, în trei secole. Comerţul cu sclavi era ceva de la sine înţeles şi africanii de alte neamuri îi livrau mai mult decît bucuroşi pe vecinii care le erau duşmani. Pe cînd negrii au putut fi oarecum mai bine integraţi în America Latină, într-un mediu de provenienţă latino-catolică, mai puţin rigid – în special în Brazilia –, a trebuit să treacă multă vreme pînă ce au putut să-şi dezvolte propria identitate culturală în America de Nord, marcată britanic--protestant. Lucrul a fost cu putinţă numai prin creştinarea intervenită la începutul secolului al XIX-lea.

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, mulţi europeni şi americani albi au recunoscut cu spaimă ceea ce se petrecuse de fapt: o groaznică nimicire a unor oameni de altă culoare şi altă cultură, nu numai sclavizare şi înjosire, ci şi genocid prin răspîndirea unor boli faţă de care băştinaşii s-au dovedit nerezistenţi. S-au făcut auzite atunci voci împotriva colonialismului. Referindu-se la relatarea lui Las Casas, Voltaire arată că autorul s-ar putea să exagereze în mai multe locuri, dar că restul era suficient pentru ca să umple omul de groază. Atîta timp cît în Europa se scria şi se vorbea deja despre drepturi egale, despre libera autodeterminare a omului, lucrul acesta trebuia să fie valabil totuşi pentru toată lumea – chiar şi pentru *sălbatici*. De cîtăva vreme, sălbaticul acesta începuse chiar să fie privit ca bunul, nobilul sălbatic.

Baronul de Lahontan, un aventurier francez, i-a cunoscut pe indienii nord-americani în anii optzeci ai secolului al XVII-lea. În 1703, el a publicat *Dialog între autor şi un sălbatic cu minte omenească sănătoasă*. Lahontan discută cu Adario, sălbaticul: „Adario opune triumfător evangheliei religia naturii. Legilor europene, ce inspiră numai teamă şi pedeapsă, le opune morala naturală. Societăţii îi opune un comunism simplu, care asigură în acelaşi timp fericirea şi dreptatea... Pînă şi ignoranţa lui Adario este un privilegiu. Faptul că nu ştie să citească şi să scrie îl cruţă de suferinţă, căci ştiinţa şi artele sînt izvorul corupţiei. El s-a supus bunei sale mame, natura, şi de

aceea e fericit. Cei civilizaţi sînt adevăraţii barbari: fie ca pilda sălbaticilor să-i înveţe să-şi regăsească libertatea şi demnitatea umană"[2].

Acestea au fost scrise cu mult înainte de Rousseau şi Voltaire, cei care marchează cotitura stării de spirit de la mijlocul veacului; Voltaire în *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756) – *Eseu asupra moravurilor şi spiritului naţiunilor*, Rousseau în *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes – Discurs asupra originii şi cauzelor inegalităţii dintre oameni* (1754). Cuprinzătoarea operă istorică a lui Voltaire părăsea pentru prima oară căile bătute ale unei istorii universale orientate hristocentric; datorită înaltului lor nivel de civilizaţie, cultura chineză şi cea islamică îi impuneau autorului o atenţie specială. În vreme ce Voltaire rămînea ataşat gîndirii progresiste a luminismului, Rousseau contribuia la o punere la îndoială a europeismului, sub raport cultural, deosebit de bogată în consecinţe, deoarece îndrepta atenţia asupra fazelor lipsite de scriere, „necivilizate", din evoluţia umanităţii. Ficţiunea ipotetică a lui Rousseau despre omul natural îşi avea sursa în supărarea individualistului pe societatea curteană absolutistă a rococoului; prin figura opusă a acelui *homme naturel*, independent economic, liber politic şi curat sub raport moral, se declara război tuturor formelor ce păreau să-l îngrădească pe omul acelui timp, să-l corupă şi să-l înstrăineze de sine însuşi. Faptul că cel care călătorea cutreierînd spaţiul pornea totodată într-o călătorie de descoperiri înapoi în timp, spre origini şi spre fazele mai fericite ale evoluţiei sale, reprezenta o idee nouă şi importantă, ce a cîştigat o mare popularitate în scrierile adepţilor lui Rousseau.

Douăzeci de ani mai tîrziu, preşedintele de la *Royal Society* făcea următoarele recomandări, avînd ca pretext călătoria în jurul lumii a căpitanului Cook: „Trebuie avut în vedere că e o crimă de neiertat să verşi sîngele acestor popoare; căci e vorba de fiinţe omeneşti ieşite din mîna aceluiaşi creator atotputernic şi lăsate tot atît în paza sa ca şi europenii cei mai şlefuiţi şi, în afară de asta, poate mai puţin războinici şi mai vrednici de protecţia divină. Ei sînt stăpînii naturali şi, în sensul strict al cuvîntului, legali ai diverselor teritorii pe care locuiesc. Nici o naţiune europeană nu are dreptul să ocupe o parte a ţării lor ori să se aşeze printre ei, fără încuviinţarea lor voluntară. Supunerea unui asemenea popor nu poate conferi nici un fel de titlu de drept credibil, pentru că acesta nu e obţinut decît în calitate de agresor".

Era recunoaşterea dreptului natural al acestor popoare exotice şi respingerea fundamentală a spiritului colonialismului. Oamenii de altă rasă şi de alte culturi trebuiau să fie respectaţi în calitatea lor de semeni. Astfel, şi vechea idee de misiune căpăta o componentă luministă. De mult misiunile creştine se interesaseră de omenirea de culoare şi încercaseră s-o facă să participe la aşteptările mîntuirii creştine. Chiar dacă aceasta se petrecea în mod unilateral – tocmai ca o convertire –, totuşi iezuiţii şi capucinii, iar mai apoi protestanţii pietişti i-au considerat în mod serios pe cei de altă rasă drept făpturi ale lui Dumnezeu. Ceea ce se poate spune despre misiunea pietistă se potriveşte tuturor misionarilor: „Mulţi plecau în lume, în condiţiile cele mai nemaiauzite, departe de viaţa bisericească din patrie, asigurată, reglată şi îngrădită prin tradiţie şi convenţie. Nenumăraţi alţii trăiau ca martori oculari aventura misiunii în Asia şi în Africa, prin relatări şi tratate, făcînd astfel experienţa unei lărgiri nu doar a orizonturilor geografice, ci şi a conştiinţei lor bisericeşti, altminteri atît de provincială şi de intraeuropeană... e ştiut doar că în spatele misiunii se află marea idee a unei împărăţii universale a lui Dumnezeu, cuprinzînd pămînt şi mare"[3]. În plus, nu trebuie uitat că metodiştii englezi au fost primii care, începînd din anii şaptezeci, au intervenit în favoarea mişcării împotriva sclavagismului.

În relaţia cu culturile străine nu era vorba numai de omenia creştină, ci şi de curiozitatea şi de interesul ştiinţific din această epocă luministă, pasionată de tot ce era nou. Oamenii voiau să ştie mai mult despre întreaga lume. Însemnările de călătorie au devenit o lectură preferată, iar *exotismul*, o modă pînă şi în decorarea interioarelor şi a parcurilor.

Cea mai mare influenţă a dobîndit-o *Robinson Crusoe*, opera din 1719 a scriitorului englez Defoe. Chiar atunci cînd britanicul încearcă să-l europenizeze pe negrul *Vineri*, el îl tratează totuşi ca pe un om educabil şi nu ca pe un barbar demn de dispreţ.

Robinson este plasat de Defoe pe Insula Juan-Fernandez din Oceanul Pacific. Lumea insulelor Pacificului este cea mai fascinantă dintre noile descoperiri. Cu excepţia Indoneziei, devenită olandeză, aceste insule misterioase fuseseră pînă acum puţin atractive pentru europeni. Ele au pătruns în conştiinţa europenilor, ca ultimă parte a lumii, de-abia în a doua jumătatea a secolului al XVIII-lea.

Descoperitorii călătoreau în aceste decenii altfel decît înainte. Ei căutau contacte, voiau să înveţe de la băştinaşi. Naturalistul francez

de Gérando scrie pe la 1800: „Principalul scop către care trebuie să se îndrepte astăzi aşteptările şi zelul călătorului cu adevărat filosofi ar trebui să consiste în adunarea cu grijă a tuturor mijloacelor ce permit să se pătrundă în lumea de idei a popoarelor printre care zăboveşte, pentru ca să-şi facă inteligibile acţiunile lor în consecinţele şi în raporturile lor. Acest scop al cercetării nu este numai în sine lucrul cel mai important, el serveşte şi ca treaptă premergătoare, şi ca introducere în toate celelalte domenii ale cunoaşterii. Cum se poate mîndri cineva că a observat bine, dacă nu-i înţelege pe oameni şi nu se poate întreţine cu ei? Cel mai bun mijloc ca să-i cunoşti pe sălbatici este acela de a deveni, într-un anumit sens, asemenea lor – şi, învăţîndu-le limba, devii concetăţeanul lor".

O aspră critică era aplicată vechiului comportament, cînd de Gérando adăuga: „Columb a trimis în lumea nouă numai nişte cuceritori lacomi... groaznicii aventurieri spanioli au adus cu ei numai distrugere".

Este posibilă acum chiar şi o autocritică europeană: „Este de dorit, într-adevăr, în mod serios", spune naturalistul german Forster, care l-a însoţit pe Cook în cea de-a doua călătorie a sa, „să se poată întrerupe la timp contactul europenilor cu locuitorii insulelor din Pacific, mai înainte ca moravurile pervertite ale popoarelor civilizate să-i poată molipsi pe oamenii aceştia nevinovaţi, care trăiesc aici atît de fericiţi în neştiinţa şi unitatea lor. Este însă un trist adevăr că iubirea de oameni şi sistemele politice din Europa nu se pot armoniza".

Se dăduse desigur, încă de timpuriu, peste culturi care se dovediseră rezistente, peste vechi şi înalte culturi precum cele din Egipt, Persia, India, Japonia şi China, unde de mult – pe cînd europenii înşişi erau încă sălbatici – se scria şi se citea, unde se dezvoltaseră o administraţie statală şi o legislaţie de un tip complicat, unde se construise cu rafinament şi unde cultivarea unor fine relaţii sociale era ceva de la sine înţeles.

Orientul Apropiat este obiectul unor reflecţii europene încă din secolul al XVII-lea: *egipteanul înţelept*, *le sage Egyptien* – conturat încă din Antichitate de Herodot şi Strabon –, este redescoperit de misionarii capucini din Egiptul de sus. Bossuet, teologul Franţei clasice, a reluat acest personaj în istoria sa universală şi a corectat erori ce circulau despre mahomedani. Au urmat alte relatări şi despre arabi. În 1730, Boulainvilliers scrie *Vie de Mahomet*, în care

arată, folosind viaţa lui Mahomed, că acesta a trăit înţelepciunea arabilor aşa cum Hristos a trăit-o pe aceea a iudeilor.

Toate erau însă puse în umbră de China, unde misionarii iezuiţi dăduseră peste cu totul alte condiţii decît în America sau în Africa. Ei nu mai aveau de-a face cu nişte sălbatici, ci cu oameni foarte politicoşi, care nu manifestau doar maniere rafinate la masă, ci şi un interes intelectual pentru europeni şi uzanţele lor. Oricît de străină părea străvechea cultură, misionarii resimţeau o inferioritate socială. Chinezii înşişi îi priveau pe europeni într-adevăr ca pe nişte barbari, dar ca pe unii ce trebuiau trataţi cu bună-cuviinţă. Iezuiţii au învăţat repede să se adapteze şi au devenit, în ce priveşte cunoaşterea acestei lumi, cei mai însemnaţi informatori despre China. „În timp ce adepţii lui Rousseau se dedau, în diferite forme de joc, cultului nobilului sălbatic, voltairienii, liber-cugetătorii şi entuziaştii progresului îşi îndreptau nostalgiile spre imperiul de mijloc, care, tocmai pentru că rămînea atît de greu de atins şi oarecum ascuns, provoca reprezentări utopice. Ceea ce mai găsea o apreciere critică în relatările iezuiţilor era interpretat acum în sens pozitiv. Astfel, Leibniz, unul dintre cei mai timpurii admiratori europeni ai Chinei, explica presupusa slăbiciune militară a acestei ţări în raport cu modul de gîndire creştin, iar Voltaire vedea în rigiditatea ierarhiilor şi în centralismul sistemului de conducere chinez expresia unei griji înţelepte pentru binele comun, aşa cum o întrupa despotismul luminat. Puţin mai tîrziu, rococoul a preluat bucuros elemente decorative şi noi tehnici artistice ale Orientului Îndepărtat, dînd acelei *chinoiserie* o libertate în decorarea interioarelor nobililor cum nu mai cunoscuse niciodată, în sensul unei apropieri spirituale serioase de culturile Extremului Orient."

Cunoştinţele despre toate aceste ţări minunate, atît de diferite, erau preluate în primul rînd din rapoartele de misionari ale iezuiţilor şi capucinilor, iar mai tîrziu din însemnările de călătorie, care devin tot mai numeroase în secolul al XVIII-lea. Prin Anson (1748), Byron (1768), Bancks şi Solander (1771), Wallis (1773), Hawkesworth (1773) şi Forster (1777), oamenii puteau călători în jurul întregii lumi; erau dări de seamă ce fascinau îndeosebi prin descrierea lumii puţin cunoscute pînă acum a Oceanului Pacific. Celui care voia să cunoască Asia i se ofereau Choisy pentru Siam (1687), Chardin (1711) şi Holwell (1766) pentru India. America de Nord a bunului sălbatic o descrisese, încă din 1683, Lahontan. A urmat

apoi Venegas despre California (1757). Despre Orinoco (1738) din America de Sud a relatat Gumilla, iar despre întregul continent de la Condamine (1743). În ce priveşte Africa, Kolb a raportat despre Capul Bunei Speranţe (1705), Coyer despre Coasta de aur (1714), Barbot despre Guineea de Nord şi de Sud (1732). Exista o literatură foarte bogată despre Orientul Apropiat: Drummond despre Eufrat (1754), Hanway despre Persia (1753), Norden despre Egipt şi Nubia (1755). Maundrell (1703), Pococke (1745) şi Hasselquist (1757) au prezentat pe înţeles Palestina cea încă de mult familiară, din Biblie. Shaw relatează, în 1765, despre Orientul Apropiat. Un nou interes a trezit şi extremul Nord: Egede a relatat despre Groenlanda (1741), Hoegstroem despre Laponia (1747), iar Horrebow despre Islanda (1750). În 1747, a apărut *Histoire générale des voyages* a lui Prévost, o culegere de descrieri din întreaga lume.

Cu timpul, s-a ştiut atît de mult despre ţările exotice, în secolul al XVIII-lea, încît s-a putut trece la o interpretare şi analiză sistematică. Cea dintîi sarcină era înregistrarea cartografică exactă a mărilor şi a coastelor, aşa-numita hidrologie, care se află la începutul geografiei. După călătoriile lui James Cook (1768-79), s-a putut desena corect harta Pacificului.

Exploratorii propriu-zişi au pătruns tot mai mult în hinterland, acolo unde nu se găseau deloc aşezări europene. Din însărcinarea londonezei *African Association*, Mungo Park a ajuns pînă la cotul Nigerului; Lewis şi Clark au ajuns, pornind de pe Misisissipi, pînă la Pacific, Antonio Ruiz de Pavon a cercetat podişul Anzilor peruano-chilian, iar Humboldt Amazonul. În secolul al XIX-lea, aveau să vină la rînd interiorul Africii şi Australia; au început să fie cercetate ruinele templelor ascunse de pădurea seculară din Mexicul interior şi să se meargă pe urma culturilor precolumbiene.

Geografia nu însemna nicidecum doar cartografie, ci se dezvolta împreună cu cercetări intense de botanică şi zoologie. Pretutindeni se manifesta un zel de colecţionare şi ordonare. Elevii botanistului suedez Linné şi-au început activitatea: Peter Kalm în America de Nord, Adam Atzelius şi Andreas Sparrmann în Africa, Karl Peter Thunberg în Japonia, Karl Solander în Pacific. Cercetările lor au adus o lărgire extraordinară a cunoştinţelor despre speciile de plante şi animale.

Opera de sinteză a fost făcută, începînd din 1746, de Buffon prin a sa *Histoire naturelle*, în numeroase volume. În introducerea la

capitolul despre animalele sălbatice, găsim un pasaj care arată cît de universală devenise zoologia : „Prin animalele domestice şi prin om nu am putut cunoaşte natura decît într-un chip mărginit, rareori perfect, adeseori modificată, deformată şi înconjurată mereu de influenţe şi adaosuri străine. De aici înainte, ea va apărea nudă, doar în simplitatea ei, însă mai impresionantă prin frumuseţea sa naivă, mersul uşor, modalitatea sa liberă şi pură, precum şi prin celelalte atribute ale distincţiei şi independenţei"[4].

Figurau acolo animale europene, precum cerbul, veveriţa, ariciul, lupul şi ursul, alături de cele exotice, ca rinocerul, girafa, leul şi pantera. Animalul exotic putea fi tot atît de nobil, dacă nu chiar mai nobil decît cel european. Buffon era membru la *Académie des Sciences* şi director la *Jardin des Plantes* din Paris. Un ierbar viu a oferit mai tîrziu Kew Gardens din Londra.

Nu interesau numai plantele şi animalele, ci şi omul în sine. S-a născut etnologia, nu doar ca simplă comunicare de curiozităţi, ci ca un domeniu de cercetare ştiinţific.

De aici înainte, cine voia să scrie istoria universală nu mai trebuia să înceapă de fapt cu puternic cultivata Chină (în loc de Israel), ci cu primii oameni, ale căror moravuri şi obiceiuri puteau fi întîlnite de asemenea în Africa, în America şi în Pacific. Istoria omenirii trebuia să ia în consideraţie toate culturile, atît pe cele mai înalte, cît şi pe cele mai elementare. În 1759, Antoine-Yves Goguet a publicat *De l'origine des lois, des arts et de leur progrès chez les anciens peuples - Despre originea legilor, a artelor şi despre progresul lor la popoarele vechi*. În 1760, a apărut *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (*Cercetări asupra originii despotismului oriental*) de Nicolas-Antoine Boulanger. În acelaşi an, danezul Jens Kraft a compus *Kurze Geschichte der vornehmsten Einrichtungen, Sitten und Meinungen der Wilden Völker* (*Scurtă istorie a celor mai de seamă forme de organizare, moravuri şi opinii ale popoarelor sălbatice*). În 1764, Isaak Iselin a publicat *Prezumţii filosofice asupra istoriei umanităţii*, ale cărei părţi principale sînt concepute etnografic. Au urmat, în 1766, Adam Ferguson cu al său *Essay on the History of Civil Society* (*Eseu privind istoria societăţii civilizate*) şi Johann Gottlieb Steeb cu *Încercare de descriere generală a stării popoarelor civilizate şi necivilizate, conform constituţiei lor fizice şi morale.* În acest titlu se află schiţa întregului program. Calea era deschisă.

Lumea devenise universală şi trebuia înţeleasă universal. În felul acesta, marele medic, naturalist şi filosof Albrecht von Haller poate spune în 1755: „Nimic nu e mai capabil să risipească prejudecăţile decît cunoaşterea mai multor popoare, la care moravurile, legile şi părerile sînt diferite – deosebire ce, cu o mică străduinţă, ne învaţă să respingem lucrurile asupra cărora oamenii nu sînt de acord şi să socotim ca pe un glas al naturii pe cele în care toate popoarele se aseamănă: pe cît de sălbatici şi necioplţi sînt locuitorii insulelor risipite în Oceanul Pacific, pe cît de departe se găseşte groenlandezul de Brazilia sau de Capul Bunei Speranţe, pe atît de generale sînt totuşi primele principii ale dreptului natural la toate popoarele. Să nu jigneşti pe nimeni, să laşi fiecăruia ce este al său, să fii perfect în meseria ta, aceasta formează calea spre onoare la vechii romani, la cei din vecinătatea strîmtorii Davis şi la hotentoţi"[5].

VII

Emanciparea – eliberarea din vechi constrîngeri

1. Emanciparea politico-socială

Cînd luminismul devine activ, el înseamnă emancipare, adică punere în libertate pentru noi posibilităţi, prin îndepărtarea unor ordini vechi. Noţiunea de *emancipatio* înseamnă în dreptul roman *eliberare de puterea părintească*, adică desprindere din legăturile patriarhale, cam în sensul unei declaraţii de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea: „Emanciparea din supunerea oarbă, care face de prisos toate mijloacele de constrîngere şi toate poruncile, presupune în acelaşi timp că posedăm firul conducător al comportării în interiorul nostru"[1]. Emanciparea, desprinderea de lumea tradiţională, avea în vedere indivizii şi grupurile: burghezia, supuşii, pătura de jos, iobagii, sclavii, în mod cu totul special evreii şi, într-un anumit sens, femeile.

Burghezia s-a emancipat înainte de toate în monarhii, unde şi-a revendicat locul alături de nobilimea privilegiată. Ea devenise mai înstărită, prin negustorime, decît mulţi nobili şi mai cultă, nu numai prin academicienii săi. Ea dorea libertatea economică şi spirituală şi puterea politică. Erau multe piedici de învins şi deseori acestea erau prea mari. Emanciparea burgheziei era dinainte avută în vedere, în condiţii republicane. Aici era necesară numai reducerea poziţiei privilegiate a patriciatului.

Burghezul îmbogăţit putuse să spere pînă acum că va fi înnobilat într-o zi. Voltaire îşi bate joc de această atitudine, spunînd despre visurile unor părinţi ambiţioşi: „Cînd tatăl îl văzu [pe fiul său] atît de elocvent, regretă mult că nu-l lăsase să înveţe latineşte, fiindcă mai pe urmă i-ar fi cumpărat o slujbă înaltă în robă [adică în

nobilimea administrativă]. Mama, care nutrea sentimente mai distinse, se pregătea să-i procure un regiment [adică să-i facă rost de o funcţie înaltă de ofiţer"[2].

Cu timpul însă, burghezia nu a mai vrut să se înalţe la titluri nobiliare sau să fie primită în patriciat, ci a vrut să rămînă cum era, fiind mîndră de a fi burgheză.

Emanciparea este dorită într-un mod cu totul general de supuşi, fie că aparţin numeroaselor monarhii, fie republicilor. În acest caz, era vorba de problema egalităţii în drepturi. Nu în sensul că s-ar fi vrut răsturnarea monarhilor aşa cum încercaseră să facă englezii pe vremea lui Cromwell sau olandezii în lupta contra guvernatorilor generali, respectiv de provincie, din casa de Orania, cu idealurile lor monarhice. În „libera" Elveţie, se numără în orice caz, între 1653 şi 1789, aproximativ o duzină de revolte regionale ale supuşilor, care au putut fi toate înăbuşite, cu o singură excepţie.

Ţelul guvernanţilor era de regulă acela de a dovedi că supuşii lor ar fi de fapt fericiţi datorită asistenţei binevoitoare din partea stăpînilor. De cele mai multe ori, majoritatea populaţiei era mulţumită cu situaţia dată, cu stăpînirea binevoitorului părinte al patriei sau a „milostivilor noştri domni". Împotriva domniei bunului plac tiranic propriu-zis – cum putea fi întîlnită în anumite principate germane – era aproape imposibil să se organizeze o rezistenţă care să aibă un sprijin larg. Armata princiară, respectiv mercenarii erau mereu prezenţi ca să reprime în faşă eventualele încercări. Cînd un Jakob von Moser sau un Daniel Schubart au devenit prea critici, au fost închişi în fortăreţele de la Hohentwiel sau Hohenasperg. În Franţa, se folosea pentru aceasta Bastilia din Paris.

În Prusia, pînă şi în secolul al XIX-lea se mai vorbea despre *mintea mărginită a supuşilor*. Aceşti supuşi nu erau totuşi nişte bieţi nenorociţi, ci ţărani proprietari, negustori, academicieni...

Se poate constata o mişcare de emancipare şi în ce-i priveşte pe „bieţii nenorociţi". Dar aici emanciparea venea de sus, căci ce puteau întreprinde analfabeţii, semi-cerşetorii şi nevoiaşii prin ei înşişi, atunci cînd foamea nu-i împingea la disperare? Problema săracilor, respectiv a păturii de jos, a fost recunoscută de luminişti. În fiecare ţară – numai în cele industriale – lumea era convinsă că ceva trebuia să se întîmple.

Luăm aici exemplul Spaniei, unde societăţile de folos obştesc se îngrijeau, înainte de orice, de problema săracilor. Acest lucru s-a

făcut mai întîi teoretic, prin analizarea problemei, după ce Consiliul Castiliei ajunsese la *Sociedades de los Amigos del País*. În 1777, societatea din Valencia stabilea: „Clasa socială superioară ar putea ajuta celelalte clase ale populaţiei, prin mijlocirea societăţii, să creeze moravuri creştineşti şi cetăţeneşti, ce ar putea pune capăt trîndăviei şi cerşitului"[3]. Se spunea că în Valencia pot fi observate cîrduri de cerşetori, constînd din oameni pe deplin sănătoşi, din toate categoriile de vîrstă, mai cu seamă copii de ambele sexe, „mulţi dintre ei cu titlul de student, care de-abia pot să citească". Ei crescuseră în condiţii proaste, nesatisfăcătoare şi urmau să fie toată viaţa lor fără ocupaţie şi să devină nişte criminali. Se zicea că aceasta era consecinţa crizei economice din 1771, cînd au fost închise în Valencia multe fabrici de mătase şi fuseseră azvîrlite în sărăcie circa 1600 de familii.

Se constata de altfel că prea numeroasele zile de sărbătoare – o problemă a întregii lumi catolice, pe care cea protestantă nu o mai cunoştea după Reformă – încurajau inactivitatea generală.

Se ataca sistemul arbitrar, necontrolat şi orb, al dării de pomană. Se arăta că spaniolii îşi închipuie în mod fals că a da de pomană ar fi o virtute, un merit al evlaviei. Ministrul Campomanes aprecia numărul cerşetorilor din Spania la vreo 140.000.

Urmau apoi propunerile de rezolvare: se face o deosebire – aşa cum făcea odinioară Reforma – între sărăcia vinovată şi cea lipsită de vină. Se observă că înmulţirea populaţiei fără loc de muncă duce la sărăcire. Se propune de aceea crearea de aziluri pentru săraci, nişte *montepios* sau *casas de misericordia*. Dar azilurile nu dau nici un fel de educaţie şi sînt lipsite de amenajările tehnice necesare pentru a oferi un loc de muncă. Oamenii sînt închişi în nişte case şi nu se pot căsători. Se impune aşadar crearea de locuri de muncă, iar pentru leneşi sînt necesare de fapt case de corecţie, cu muncă obligatorie. De hrănirea familiilor nevoiaşe trebuie să se îngrijească nişte bucătării populare. În 1779, se întemeiază în azilul regal pentru săraci din Madrid o ţesătorie cu subvenţie de la stat, care e subordonată conducerii acelei *Sociedad* madrilene. După trei luni de lucru în Madrid, localnicii au trebuit să fie mutaţi în provincie, unde era necesar să fie fondate iarăşi case de muncă.

Dar greutăţile au apărut în curînd. Nu se dispunea îndeajuns de mijloace băneşti. Săracii dovedeau prea puţine aptitudini pentru munca ce li se cerea. În Madrid, trebuiau plătite salarii prea mari şi,

întrucît preţurile materiei brute erau supuse oscilaţiilor, vînzarea era nesigură. (De altfel, Pestalozzi avea să cunoască, între 1774 şi 1780, aceleaşi experienţe negative cu şcoala sa pentru săraci, care a dat greş la Neuhof de pe Brugg.)

Aşa că s-a cerut mai mult – ceea ce ar fi însemnat parţial schimbarea sistemului: modificarea ordinii breslelor, adică o instruire mai serioasă a ucenicilor, anularea monopolurilor breslelor, crearea de fonduri pentru perioadele de criză, case de economii pentru săraci. Se cerea mai ales o industrializare mai puternică, cu care ocazie s-ar fi cuvenit să li se facă înlesniri la impozite întreprinzătorilor. Acele *sociedades* trebuiau înmulţite, urmînd să ia sub conducerea lor acest gen de întreprinderi. Scopul ultim era *ocupación honesta y útil*, ocupaţia cinstită şi folositoare.

Au apărut acum în toate ţările acele probleme ce urmau să fie rezolvate abia în secolul al XIX-lea şi pînă departe în secolul XX – şi care sînt şi astăzi probleme ale ţărilor în curs de dezvoltare.

Un caz aparte era iobăgia, care continua să existe, adică posesia persoanei de către un stăpîn, persoană ce putea fi tratată ca un obiect: vizitiul, calul şi căruţa reprezentau o unitate politico-economică. Oricum, în apusul Europei iobăgia nu mai era decît o relicvă a stării de lucruri medievale şi fusese transformată de regulă într-un impozit personal. Ca stare de drept, ea contravenea însă tuturor principiilor luministe. În Rusia şi în Europa răsăriteană, începînd din Prusia de est, iobăgia era aspră şi de la sine înţeleasă. Cu trecerea timpului, ţăranii fuseseră „potoliţi" în aceste ţări. În parte, a trebuit să se aştepte pînă pe la mijlocul secolului al XIX-lea, pînă cînd iobăgia a fost desfiinţată – cel puţin formal.

Cea mai profundă înjosire a omului era sclavia. Aceasta îi lovea înainte de toate pe negrii din America. Am văzut că problema respectivă a devenit obiect de discuţie publică spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea. Eliberarea a survenit şi în acest domeniu abia în cursul secolului al XIX-lea.

2. Emanciparea evreilor

Un caz cu totul special de emancipare îl reprezintă evreii. Se punea aici problema unei duble emancipări, cea exterioară, din convieţuirea cu lumea dominantă, de alt gen, de tradiţie creştină

medievală, şi cea interioară, din ortodoxia comunităţilor evreieşti. Perioadele de persecuţie alternau cu cele de coexistenţă paşnică. La începutul secolului al XVIII-lea, lumea evreilor continua să se prezinte tot în situaţia din Evul Mediu, distribuită inegal în spaţiul Mării Mediterane şi în întreaga Europă, fie închisă în ghetouri şi oarecum protejată acolo, fie răzleţită în chip de negustori ambulanţi, de obicei dispreţuiţi, temuţi şi urîţi. La urma urmelor, evreii îl uciseseră pe Hristos la vremea sa şi, în plus, erau atît de destoinici în comerţ, simţitor mai înţelepţi şi atît de deosebiţi de mediul lor. Şi, cu toate acestea, erau indispensabili pentru negoţul mic şi mare, pentru afacerile financiare, finanţele de stat şi furniturile armatelor. Comunitatea evreiască se menţinuse bine, mai ales în Europa răsăriteană, unde putuse să-şi păstreze în chip arhaic obiceiurile, însă în izolare şi în separaţie. Nici măcar în oraşul imperial Viena nu aveau voie să-şi ducă viaţa lor proprie, fie şi într-un ghetou. Suportau o vamă specială la trecerea prin porţile oraşului, trebuind să plătească o taxă mare pentru a fi toleraţi. Erau obligaţi să poarte o îmbrăcăminte specială, prevăzută cu un petic galben şi nu aveau voie să locuiască decît în casele ce le erau indicate. Trebuiau să rămînă în casă în zilele de sărbătoare creştinească şi nu aveau voie să privească de la fereastră procesiunile ce treceau pe dinaintea lor. Vizitarea localurilor publice, intrarea la teatru şi la concerte le erau interzise. Cu unele diferenţe, erau supuşi aproape pretutindeni unor astfel de restricţii. Întrucît de cele mai multe ori nu le era îngăduit să posede pămînt, erau constrînşi la alte feluri de activitate.

Evreii se mişcau mai liber în Europa apuseană – chiar dacă erau supuşi de asemeni unei legislaţii speciale. Cei alungaţi din Spania în secolul al XV-lea au putut să se aşeze în Ţările de Jos, în Anglia şi în diferite oraşe comerciale. Tipică este, în această privinţă, o constatare a italianului luminat şi cu totul modern Pilati: „Numai evreii portughezi sînt întotdeauna muncitori şi oneşti şi de aceea sînt înclinaţi să creeze multe avantaje publicului, fără pagubă. Dar sînt atît de înţelepţi, încît nu s-au stabilit decît în Olanda şi în Anglia"[4]. În aceste două ţări – în mod cu totul deosebit în Olanda cea liberă de multă vreme –, s-a putut dezvolta o mare burghezie evreiască.

Atmosfera deschisă şi larg internaţională din oraşele comerciale ale Occidentului nu a rămas totuşi fără consecinţe asupra comunităţilor de evrei, atît de închise. Evoluţiile generale nu mai treceau nebăgate în seamă. Diverse tendinţe de natură mistică – comparabile

cu pietismul - puneau comunităţile în faţa unor încercări. Raţionalismul intelectualilor luminaţi nu-i putea lăsa indiferenţi. Tradiţia lor teologică, obişnuită cu interpretarea cuvintelor, era foarte potrivită - ca şi protestantismul - să se unească cu raţionalitatea epocii. Evadarea din comunitatea evreiască a semnalat-o, încă din secolul al XVII-lea, *Tractatus theologico-politicus* al lui Baruch Spinoza, descendentul unei familii emigrate din Portugalia în Ţările de Jos. Spinoza pornea de la Descartes, dar dezvolta un sistem psihologico-raţional mai radical, ce i-a atras faima de ateu, de care l-a absolvit de-abia luminismul mai tîrziu. Spinoza nu era un outsider doar pentru luminismul incipient, el apărea astfel, în mod firesc, şi pentru evrei, din comunitatea cărora a fost exclus. Dezideratele sale de libertate, egalitate, toleranţă şi etică au rămas izolate.

Abia a doua jumătate a veacului al XVIII-lea a adus emanciparea spirituală. Marea burghezie evreiască se maturizase treptat prin cultură şi a acceptat mişcarea luministă atunci cînd au existat condiţiile necesare. Ele au fost realizate de Moses Mendelssohn, descendent dintr-o familie de profesori evrei, care a fost primit în Berlinul devenit receptiv, în lumea scriitorilor şi academicienilor luminişti, ca un autor filosofic proeminent. Pentru el, evreii aparţin de asemenea lumii supuse acum dreptului natural: „Adevărata religie divină nu are nevoie să se folosească nici de braţe, nici de degete, ea este numai spirit şi inimă"[5]. Mendelssohn nu rupe legătura cu tradiţiile evreieşti, însă vrea să le simplifice şi să le purifice. El rămîne un evreu evlavios, practicant. Dar cei mai ortodocşi nu voiau să înţeleagă aceasta, iar Mendelssohn însemna pentru ei acelaşi lucru ca şi teologii care gîndeau liberal pentru ambele biserici creştine.

Fireşte că, pentru luminişti, evreul acesta era foarte binevenit în Berlin. Aveau acum ca ajutor şi tovarăş de idei chiar şi un evreu, de aceeaşi valoare sub raport intelectual, dacă nu chiar superior, şi plin de spirit şi de agerime a minţii. În plus, un om care era pilduitor prin simplitatea şi modestia traiului său: nu tipul marelui burghez înfumurat, în ascensiune, ci un mic comerciant modest în timpul vieţii, muncitor, la fel ca mulţi publicişti ai vremii. Mendelssohn a luat un chip transfigurat, cînd actorul Iffland a împrumutat trăsăturile acestuia, ca evreu, chipul lui *Nathan înţeleptul* din drama lui Lessing.

Berlinul lui Mendelssohn a devenit modelul emancipării spirituale evreieşti şi a iradiat nu numai în Germania, ci şi în direcţia răsăritului.

Unele comunităţi evreieşti au început să-şi modernizeze şcolile, unii rabini au apărat idei moderne. Adeseori însă, evreul luminat a trecut la creştinism, fiindcă numai aceasta făcea posibilă integrarea deplină. Mulţi au rămas totuşi fideli sinagogii, unde hermeneutica a devenit acum mai conformă cu spiritul timpului şi (ca şi la calvinişti) s-a introdus muzica de orgă. Evreice inteligente – ca Rahel Varnhagen şi Henriette Herz – şi-au deschis un salon, emancipate ca femei şi ca amatoare de discuţii filosofice. Evreii luminişti s-au priceput ca nişte virtuozi să cînte la două instrumente: deschidere faţă de lumea burgheză, preluare a mentalităţii luministe şi, totodată, ataşamentul faţă de vechea comunitate, solidaritate permanentă cu lumea evreiască foarte ramificată. În felul acesta, de pildă, un evreu german putea găsi o caldă primire atît în comunităţile din sudul Franţei, cît şi în cele din Polonia.

În 1781, Christian Wilhelm Dohm – încurajat de Mendelssohn – a publicat *Despre emanciparea cetăţenească a evreilor*. Problema a răzbătut astfel în public, devenind un postulat politic.

John Toland publicase însă în Anglia, cu 67 de ani înaintea lui Dohm, studiul său despre *Reasons for Naturalising the Jews în Great Britain and Ireland*. Trebuia să li se dea evreilor un statut de cetăţeni – desigur, nu şi deplina egalitate în drepturi. Fără mari formalităţi, s-a ajuns în Anglia la o eliberare treptată, căreia i-au urmat, în secolul al XIX-lea, sancţiunile juridice. Încă din 1740, evreii puteau obţine în coloniile britanice din America de Nord dreptul de cetăţenie. Pînă în 1820, egalitatea în drepturi a fost realizată pe deplin în toate statele membre. În monarhiile de pe continent – unde Frederic al II-lea se arăta foarte rezervat –, legislaţia reformistă a lui Iosif al II-lea a adus pentru Austria şi anexele sale începutul emancipării de drept. Era o ruptură cu atitudinea antievreiască a mamei sale, Maria Tereza; măsura a întîlnit pe alocuri un public nepregătit pentru ea. La scurt timp după aceasta, Revoluţia Franceză a tras consecinţele politice. În 1787, abatele Grégoire îşi publica *Essai sur la régéneration physique, morale et politique des juifs*, iar Mirabeau scrierea *Sur Moses Mondelssohn (et) sur la réforme politique des juifs*. Mendelssohn putea fi un model şi pentru Franţa. Acolo unde Franţa a decis lucrurile în anii care au urmat, evreii au fost complet eliberaţi. Restauraţia a provocat şi în această privinţă, pînă departe, de jur împrejur, recidiva. Istoria suferinţelor n-avea să se termine încă. Emanciparea a rămas mai

departe un postulat. Heine scria în 1723: „Care este marea sarcină a epocii noastre? Este emanciparea. Nu numai cea a irlandezilor, a grecilor, a evreilor din Frankfurt, ci emanciparea întregii lumi, mai cu seamă a Europei, care a ajuns la majorat"[6].

3. Dezbaterea despre rolul sexelor: drumul spre emanciparea femeii

Cînd Heine vorbeşte despre emancipare, el se gîndeşte la eliberarea naţiunilor asuprite, la aceea a evreilor şi a sclavilor. Le-a uitat cumva pe femei? Emanciparea femeilor este, în esenţă, de alt gen decît emanciparea anumitor grupuri sociale, etnice sau politice. Este o problemă care îi priveşte pe toţi, e vorba de o chestiune antropologică străveche, indiferent de naţiune, religie sau culoare a pielii. Şi, deocamdată, nici nu e vorba de o problematică politică şi de drept.

Secolul în care multe femei - fiindcă aşa a vrut hazardul succesiunii - au purtat sceptrul ca împărătese, regine sau prinţese, peste imperii mari şi mici, devine secolul unei prime dezbateri despre rolul femeii. Exista o teorie despre egalitatea sexelor încă din 1673, de pe cînd Poulin de la Barre îşi publicase cercetarea *De l'égalité des deux sexes*. Pe baza distincţiei dintre corp şi spirit, cartezianul acesta postula mai întîi că deosebirea trupească dintre bărbat şi femeie nu poate avea nici un efect asupra intelectului: *l'esprit n'a pas de sexe - spiritul nu are sex*. Pînă atunci, fusese valabilă teza că legea bărbatului era cea care trebuia să se impună, conform spusei biblice: „Voinţa ta trebuie să se supună bărbatului şi el se cuvine să fie stăpînul tău" (*Facerea* 3, 16)*. Ce-i drept, existase dintotdeauna un domeniu al femeii - interiorul casei. Ca ţărancă, femeia domnea şi era stăpînă absolută acolo. Ea se îndeletnicea cu micul comerţ, cu torsul şi ţesutul casnic, cu roadele grădinii sale, independentă, cum o dovedeşte un exemplu din oraşul Zürich, din secolul al XVII-lea: „Treburile gospodăriei au fost lăsate cu totul în seama grijei fidele a femeilor; curăţenia, care nu era împinsă însă pînă la supărarea colocatarilor şi prietenilor, economia împletită

* În traducerea sinodală a B.O.R.: „...Atrasă vei fi de către bărbatul tău şi el te va stăpîni" (ed.cit., p. 14) (n.tr.).

cu sărbătorile de cinstire, măsurile pentru ca fiecare lucru să se petreacă la timpul său şi în ordine, pentru ca multe să fie realizate chiar în gospodărie şi să se pună deoparte plata pentru zilieri, pentru ca tot ce este necesar să se găsească cu prisosinţă, iar plăcerile cu măsură; plăcerile sale erau conştiinţa şi îndemînarea în orice treabă casnică, începînd de la bucătărie pînă la lucrăturile cele mai artistice cu acul şi un oarecare exerciţiu în muzică, pentru satisfacţia sa proprie şi a bărbatului; îi plăcea ca bărbatul său să fie onorat şi copiii iubiţi, ca fiind bine crescuţi, să-i fie de ajutor lui în treburile meseriei, să-i ţină locul în absenţă şi să facă multe lucruri la fel de bine ca şi el: aceasta era cea mai mare ambiţie a ei. Grijile educaţiei le împărţea cu bărbatul, într-asta ea urmînd aceleaşi planuri şi măsuri"[7]. Domeniile erau mai mult sau mai puţin separate, dar supremaţia bărbatului necontestată. Femeia era exclusă de la activitatea strict masculină cetăţenească din oraşe. Prin urmare, un vizitator englez al Elveţiei constată tot în aceeaşi vreme, cu uimire: „Femeile se consacră cu totul treburilor casei. Chiar şi soţiile primilor consilieri municipali din Berna se îngrijesc de toate ale casei şi bucătăriei, nu mai puţin decît cea mai simplă ţărancă. Bărbaţii şi femeile nu cultivă între ei sociabilitatea. Femeile găsesc atît de multă satisfacţie în gospodărie şi se angajează atît de puţin în intrigi amoroase, încît între ei, cum mă asigura un medic de seamă, sînt necunoscute capriciile obişnuite în alte locuri şi pe care el le atribuie trîndăviei şi dragostei neserioase". În Zürich, „femeile nu intră în relaţii cu bărbaţii, cu excepţia rudelor apropiate. Chiar şi pe stradă, ele nu răspund politeţii unor străini care doar îşi ridică pălăria în faţa femeilor"[8]. Cele observate în Elveţia sînt valabile desigur şi în alte condiţii burgheze şi orăşeneşti din Europa.

La curţi, în nobilime (şi în marea burghezie), era altfel. Cînd Poulin de la Barre scria despre egalitatea ambelor sexe, tipul *femeii savante* era tocmai pe cale de apariţie. Madame de Sévigné aduna la Paris, în jurul ei, femei şi bărbaţi inteligenţi pentru dezbateri filosofice. Salonul se afla la începuturile sale! Femeile începeau să intre în corespondenţă cu alte femei şi bărbaţi, ba chiar să publice cărţi. Luise Kulmus, soţia criticului literar Gottsched din Leipzig, e numai un exemplu printre altele. Spre sfîrşitul secolului, femeia cultivată şi activă la discuţii, în cercurile mai înalte ale societăţii, este ceva de la sine înţeles.

Fireşte, acest nou rol al femeii nu era ferit de batjocură şi ironie. *Les précieuses ridicules* a lui Molière era mereu reprezentată pe scene. Pe de altă parte însă, mulţi bărbaţi preţuiau înţelepciunea atîtor femei – şi nu numai ca personaje de roman. Pietismul dezvolta de altfel propria sa apreciere a valorii femeii – sprijinit pe interpretarea Noului Testament. În toate clasele sociale, femeia putea fi conducătoare în mici adunări de taină – domnul pastor nu mai era hotărîtor.

Pe la mijlocul secolului, a fost posibil ca doamna Nordenflycht să prezideze o societate literară reprezentativă a Suediei. Un diplomat austriac putea relata chiar din aşa-zisa Spanie retrogradă, în 1785: „În 6 ale lunii trecute, fiica de şaptesprezece ani a marchizului de Montealegre... a obţinut în chipul cel mai festiv, după examenele premergătoare de la Alcalá, titlul de profesor şi doctor în filosofie al universităţii din Alcalá. La diferitele examene, candidata îşi demonstrase cunoştinţele nu numai în metafizică, fizică şi morală, ci şi în geometrie, geografie şi mitologie, la fel ca şi în greacă, latină, franceză, italiană şi în limba maternă"[9].

O preşedintă de academie şi o femeie doctor în filosofie erau, desigur, excepţii. Ele sînt însă semne că femeile începuseră să ridice pretenţii la o educaţie echivalentă. Oricum, aceasta se putea căpăta numai în afara învăţămîntului oficial, fie printr-un studiu individual, fie prin unul în particular. Într-adevăr, profesorul particular trebuia să se ocupe de aici înainte, la castel, şi de fiice, care deseori aveau chiar un spirit mai viu decît fiii nobilimii. Începînd din a doua jumătate a secolului, drumul era deschis pentru întemeierea de şcoli proprii pentru fete, care au început să completeze învăţămîntul elementar, obişnuit în sine, cu o educaţie superioară. Şcolile acestea se pretindeau în chip ştiut ca feminine, cu lucru manual şi muzică – dar continuau cu învăţămîntul intelectual mai pretenţios, în ce priveşte scrisul şi cititul în limba maternă şi cu învăţarea unei limbi străine, cel mai adesea franceza.

Lucrurile ajunseseră către sfîrşitul secolului pînă acolo încît academicianul parizian Cordorcet putea scrie *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (1788), iar preşedintele consiliului orăşenesc din Königsberg, Theodor Gottlieb Hippel, *Despre ameliorarea cetăţenească a femeilor* (1792). Se recunoştea acolo că femeile, la fel ca şi sclavii negri, n-ar fi socotite cu drepturi depline în societatea cetăţenilor. Prin educaţie, ele au căpătat însă o egalitate în stilul de viaţă; ele ar putea participa la dezbateri. Ambii autori cereau

deplina egalitate în domeniul privat, ca şi în cel politic. Deocamdată, aceasta era încă utopie, pentru că nici constituţiile Revoluţiei Franceze nu voiau să meargă atît de departe.

La vremea cînd aceştia scriau, problema emancipării femeii fusese deja stopată. Raţionalismul primei jumătăţi a veacului îşi atinsese limitele. Fusese descoperită între timp *alcătuirea naturală* a femeii. Fiecare om – acest lucru se ştia acum – era într-adevăr un *animal raţional*, totuşi în mod biologic pur şi simplu de natură diferită, după sex. Descoperirea vieţii sentimentale şi senzualismul iau locul raţionalismului pur. „Femeilor li se recunoaşte acum într-adevăr un dar de înţelegere rapidă şi fantezie vie, însă în acelaşi timp este diagnosticată o incapacitate, condiţionată fiziologic şi explicată prin constituţia nervoasă a sexului feminin, pentru o reflecţie şi o raţiune mai profundă. Unele reflexe raţionale şi efortul spiritului sînt ca atare rezervate organismului masculin, mai puternic. Acestei argumentări de teoria cunoaşterii îi corespunde una socială: constituţia fiziologică îi indică femeii locul său de mamă şi soţie. Urmarea este o sexualizare a vieţii feminine"[10].

O asemenea nouă teorie s-a răspîndit şi a căpătat valabilitate generală mai ales prin Rousseau şi *La Nouvelle Héloïse* a sa. El a recurs la minunatul personaj feminin din secolul al XII-lea, la prietena lui Abélard, marele teolog. Noua Eloiză trebuia să refacă starea naturală din epoca de aur, pe care *raţiunea masculină* o distrusese. Prin calitatea ei spontană de semen, femeia devine de aici înainte purtătoarea unei noi morale în lumea concurenţei, a forţei, a preocupărilor militare. Se arăta că raţiunea dusese tocmai la tendinţa brutală şi nelimitată spre putere şi spre utilitatea pură. „Sărbătorirea femeii ca sex moral îşi face loc şi în numeroasele scrieri despre educaţia feminină, din perioada de după Rousseau. Caracterul contradictoriu al acestui concept devine aici clar. Pe de o parte, eforturile pentru educarea femeilor sînt o urmare a faptului că, în sfîrşit, li s-a recunoscut un drept la cunoaştere. Pe de altă parte, prin imaginea unei educaţii feminine convenabile, care îşi află împlinirea doar la distanţa cuvenită faţă de ştiinţă, acest drept este de îndată micşorat din nou. Educaţia feminină – pusă prompt în serviciul moralei – nu se cade să fie niciodată un scop în sine. Ea este acceptată numai ca un exerciţiu spiritual, ca o îndepărtare a plictiselii primejdioase şi ca o condiţie pentru obţinerea unei influenţe moralizatoare a femeilor asupra familiei lor."[11]

Se merge acum mai departe pe două căi: femeile din nobilime, de la curţi şi chiar cele din marea burghezie pot să se dedice în continuare unor dezbateri intelectuale, însă femeia aparţinînd burgheziei în ascensiune este trimisă, ce-i drept, în şcoli pentru fete şi pensioane, totuşi educaţia ei trebuie să fie spre folosul cercului îngust al familiei. Mamele cultivate îşi educă fiii pentru rostul lor de mai tîrziu, în viitoare funcţii de conducere. Ele le pun la îndemînă o primă lume, în care sînt date deja, în germene, cele ce sînt de aşteptat, sarcinile şi răspunderile în profesiune, în societate, în stat. Ele supraveghează jocurile de-a soldaţii, căci tatăl are prea puţin timp pentru copiii săi, fiindcă trebuie să fie activ în afara casei. Mamele îi introduc pe copii în lumea religiei, îi învaţă să se roage şi să povestească istorii biblice. Fireşte că şi fiicele participă la acestea, şi ele se pot juca cu soldaţi de cositor şi deseori se descurcă în magazinele de jucării mai bine decît fraţii lor. Pot să citească *Iliada* şi *Odiseea*, *Telemac, Pamela* lui Richardson şi *Robinson.* În mod frecvent, lectura este aceeaşi pentru fii şi fiice, chiar dacă, după împrejurări, se cere o lectură aleasă special şi în mod evident destinată fetelor.

Secolul al XIX-lea duce la perfecţiune ceea ce este pregătit astfel în secolul al XVIII-lea. Femeii îi sînt definitiv refuzate funcţiile în stat şi în economie, precum şi în lumea educaţiei academice superioare. Dar chiar şi soţia de muncitor, care este şi ea acaparată de o slujbă, la fel ca soţul ei, tinde spre o existenţă burgheză. Este o încălcare dacă nu mai trebuie să muncească şi îl lasă, recunoscătoare, doar pe soţul ei să decidă în acest sens. Împărătesele şi reginele sînt limitate în secolul al XIX-lea doar la rolul lor feminin. Zadarnic evocă Condorcet, la începutul Revoluţiei Franceze, exemplul Elisabetei a Angliei, al Mariei Tereza a Austriei, al Ecaterinei a Rusiei. El înfierează atitudinea bărbaţilor – chiar şi a celor mai luminaţi: „Oare nu au încălcat cu toţii principiul egalităţii în drepturi cînd au răpit foarte liniştiţi unei jumătăţi a neamului omenesc dreptul de a conlucra la elaborarea legilor?"[12].

Secolul al XIX-lea va separa cu băgare de seamă lumea bărbaţilor de cea a femeilor. El îi sileşte pe bărbaţi – fie că vor sau nu, fie că sînt sau nu potriviţi pentru asta – la rolul lor masculin de stăpîn al casei, de om de stat şi de ofiţer ce comandă. Ce mulţi băieţi au fost astfel încovoiaţi de-a binelea şi dresaţi şi ce mulţi au renunţat, mai tîrziu, din această cauză... Lumea feminină trăieşte totuşi conform

imaginii fetei nevinovate, fiind obligată să păstreze rezervele umanităţii, să apere o oază de puritate – mai întîi visător-romantică, apoi zelos-activă, la modul victorian. De cealaltă parte, se situează însă femeile-pionier, lucrînd libere, după bunul lor plac, în Vestul american, şi mai tîrziu feministele angajate şi în Europa, în special în ţările anglo-saxone şi scandinave – femei care duc mai departe cele declamate pentru prima oară de o elită la începutul luminismului, într-un mediu devenit acum burghez şi democrat, de astă dată însă în sensul unei emancipări politice propriu-zise.

VIII

Radicalizarea luminismului şi respingerea acestuia

1. Luminism radical

Luminismul timpuriu se desprinsese – în funcţie de ţară, mai curînd sau mai tîrziu –, o dată cu sfîrşitul secolului al XVII-lea, în chip curajos, mai întîi de gîndirea barocă, ceruse insistent o viziune mai liberă şi pusese primele pietre de hotar pentru o epocă a raţiunii. O asemenea schimbare de mentalitate trebuia să aibă loc în mediul tradiţional. Unele modificări se petreceau pe nesimţite, în deplină linişte, însă altele se amînau.

Generaţia luminismului, ajunsă în deplină putere către mijlocul secolului al XVIII-lea, a putut construi liniştită mai departe, pe aceste baze. Ea se familiarizase deja în şcoli cu noul spirit. Vechile prejudecăţi puteau fi îndepărtate fără să se distrugă în chip arbitrar ceea ce se moştenise. Guvernele au început să introducă înnoirile cu precauţie. Semnalul l-a dat Frederic al II-lea, o dată cu ajungerea sa la guvernare, în 1740, în regatul Prusiei.

În cea de-a doua jumătate a veacului – în luminismul tîrziu – spiritele s-au despărţit. Mulţi au rămas credincioşi luminismului moderat, alţii însă au făcut ca mişcarea să-şi depăşească limitele. Împotriva acestei tendinţe s-a făcut resimţită o teamă faţă de ieşirea din făgaş a noului, iar unii s-au pregătit de apărare.

Un prim semn de radicalizare l-a dat Rousseau în 1754, prin al său *Discurs asupra originii şi cauzelor inegalităţii dintre oameni*. Pentru unii, Rousseau era marele profet al unei lumi naturale, mai libere şi mai drepte, pentru alţii, un zăpăcit utopic, dacă nu un extremist periculos. De pe acum el este caracterizat ca „socialist" – mai întîi, într-o scriere polemică italiană. Noţiunea aceasta a devenit

apoi curentă, în secolul al XIX-lea, pentru toţi cei care voiau să pledeze pentru o egalitate deplină. Unele reacţii politice nemijlocite s-au manifestat curînd după scrierea lui Rousseau despre egalitate. *Cetăţeanul din Geneva* a găsit adepţi în oraşul său natural şi *tulburările din Geneva* au avut un efect de publicitate asupra unor fenomene similare în America de Nord şi în Ţările de Jos.

Radicalizarea francmasonilor, prin întemeierea societăţii secrete a Ordinului Iluminaţilor, a făcut mai tîrziu senzaţie în Germania. Iluminaţii voiau să meargă mai departe decît lojile francmasonice obişnuite, care se complăceau acum deseori în pură speculaţie sau în forme de sociabilitate. Ei voiau să cîştige, ca frăţie secretă, în fiecare stat, o influenţă politică concretă. „Scopul final al ordinului este aşadar să se facă lumină şi noi sîntem luptători împotriva întunericului – ceea ce înseamnă adorarea focului."[1]

Profesorul Adam Weishaupt din Ingolstadt şi, curînd alături de el, baronul Adolf von Knigge au dat viaţă, începînd din 1776, acestei asociaţii secrete a *iluminaţilor*. Ordinul trebuia să activeze, mai clar decît francmasoneria, pentru luminism şi morală. El s-a răspîndit repede, mai întîi în teritoriile catolice, apoi şi în cele protestante ale Imperiului German. Membrii – în cele din urmă cam şapte sute – se recrutau dintre funcţionari şi profesori, din rîndurile clerului şi din nobilime.

Organizarea era asemănătoare cu a francmasoneriei. Ierarhia cuprindea novici, maeştri şi, ca grad suprem, un *illuminatus dirigens*. Un areopag – care rămînea secret chiar pentru membrii ordinului – conducea organizaţia cu multe ramificaţii. Păstrarea secretului era împinsă pînă la atribuirea de pseudonime: Weishaupt se numea *Spartacus*, Knigge *Philo*, ducele Karl August de Weimar *Eschil*, eminenţii politicieni Montgelas şi Dalberg, din timpul lui Napoleon, *Musaeus*, respectiv *Baco de Verulam*. Pestalozi se numea *Alfred*.

Knigge plănuise un întreg *Sistem de direcţii ale Ordinului Iluminaţilor*. Germania a fost împărţită în provincii ale ordinului, de asemenea cu pseudonime: cercul bavarez se numea Grecia şi era împărţit în prefecturile Achaia (ducatul Bavaria), Calabria (arhiepiscopatul Salzburg), Chardea (Regensburg, Passau, Oldenburg etc.) şi Delta (Palatinatul superior). Directoratele corespunzătoare din provincii se aflau în metropolele Atena (München), Nicosia (Salzburg), Corint (Regensburg) şi Teba (Freising). Celelalte provincii sînt Iliria (Franconia) şi Panonia (Suabia). Întreaga Germanie se împarte în

patru inspectorate: Achaia (Germania de Sud), Etiopia (Renania), Abisinia (Saxonia) şi Egipt (Austria), şi în acelaşi fel se desfăşoară lucrurile, cu fantezie, prin întreaga lume antică, de la Damiette (Stuttgart), trecînd prin Delfi (Karlsruhe), pînă la Capua (Braunschweig). E drept că totul era mai mult un plan, dar el arată răspîndirea geografică a Ordinului Iluminaţilor.

Scopul său era formulat astfel, în 1778, în statutele ordinului: „...Să facă interesantă pentru om străduinţa în vederea ameliorării şi perfecţionării caracterului său moral, să răspîndească convingeri umane şi sociale, să împiedice intenţiile rele în lume, să sprijine virtutea strîmtorată împotriva nedreptăţii, să aibă grijă de protejarea persoanelor demne şi, în sfîrşit, să răsplătească printr-o atenţie specială, glorie şi cinstire, în cadrul ca şi în afara societăţii, cu deosebire pe bărbaţii merituoşi, care aduc un oarecare folos ordinului, fie prin talentele, fie prin bogăţia, fie prin prestigiul lor".

Superiorii ordinului urmăreau desigur un ţel mai înalt decît acţiunea omului independent în cercul său. Ei plănuiau un fel de subminare a statului de pînă atunci, în sensul unui luminism mai radical. Asociaţia secretă a iluminaţilor a apărut la scurt timp după interzicerea oficială a Ordinului Iezuiţilor şi era îndreptată împotriva influenţelor reacţiunii catolice, care continuau să se exercite. Astfel, uniunea iluminaţilor reprezintă un amestec între o instituţie morală burgheză, o societate savantă şi un ordin politic secret.

Prin intenţia unei infiltrări în funcţiile statale decisive, ordinul merge mai departe decît lojile francmasonice obişnuite, ce activează totuşi mai mult în mod general filantropic, în folos obştesc, nu schimbă statul şi societatea şi vor să se dedice de obicei propriei loji şi perfecţionării individuale. Activitatea iluminaţilor intervine în epoca în care principiile se polarizau, cu puţin timp înainte de izbucnirea Revoluţiei din Franţa, în conflictul ce se conturează mai clar între revoluţie şi contrarevoluţie.

Iluminaţii ştiu unde se află inamicul: „Preoţii şi principii, precum şi constituţiile politice actuale stau foarte puternic în calea acestor proiecte ale noastre. Ce trebuie să facem aşadar? Să înlesnim revoluţia, să răsturnăm totul, să alungăm forţa cu forţa, să schimbăm tiranii cu nişte tirani? Departe de noi aşa ceva. Orice reformă violentă este condamnabilă, fiindcă nu ameliorează situaţia, atîta timp cît oamenii rămîn cu pasiunile lor, aşa cum sînt, şi fiindcă înţelepciunea nu are nevoie de asemenea constrîngere". Inamicii

clericali ai iluminaţilor au obţinut interzicerea ordinului după nici zece ani de existenţă a acestuia. A început apoi o persecuţie generală şi relativ severă în întreaga Germanie, lovind şi lojile francmasonice – cu care, desigur, iluminaţii se aflau în legătură personală, dar nu organizatorică.

Comportarea Ordinului Iluminaţilor este doar un exemplu pentru faptul că luminismul punea sub semnul întrebării atîtea şi atîtea valori tradiţionale. Lumina rece a raţiunii demasca acum tot ceea ce fixase dogma, aducea în plină lumină vechi autorităţi precum monarhia de drept divin şi exclusivismul nobilimii şi patriciatului, îndepărta draperia barocă a principiilor de pînă acum în ştiinţă şi filosofie, făcînd vizibile superstiţiile laice şi bisericeşti. Ceea ce fusese spus aluziv, cu precauţie, în cazul luminiştilor din generaţia de mijloc, devine siguranţă deplină la mulţi dintre cei de mai tîrziu. De pildă, teologul Andreas Riem, a cărui scriere *Despre luminism*, apărută la Berlin în 1780, a făcut mare vîlvă. Pentru el, luminismul nu este „altceva decît efortul spiritului uman de a pune în lumină toate obiectivele din lumea ideilor, toate opiniile umane şi rezultatele lor şi tot ceea ce are influenţă asupra omenirii, conform principiilor unei teorii pure a raţiunii, spre încurajarea a ceea ce este folositor"[2]. El demonstrează cumva această punere în lumină prin *cea mai sfîntă dintre toate religiile*, prin creştinism, deoarece ea luminează şi e raţional *cu fiecare nouă lumină a luminismului, dimpreună cu întemeietorul său, într-o strălucire superioară*. Un teolog fără luminare, fără silinţa de a măsura orice religie prin raţionalitatea, moralitatea şi utilitatea sa este pentru el o crimă a omenirii. Reforma din secolul al XVI-lea – şi în special teologia reformată a lui Zwingli – este caracterizată de Riem ca luminism. În mod consecvent, el îl numeşte pe Hristos *înţeleptul luminist şi mesajul său luminism*, prin care înţelege desigur, în principal, pura *teorie a virtuţii lui Hristos*.

Lumina luminismului este deja considerată aici într-un chip mult mai afirmativ decît *blînda licărire a unei aurore încîntătoare*. Modul în care Riem priveşte lucrurile, din punctul de vedere al istoriei bisericeşti, se situează în apropierea teologiei raţionaliste neologice, care începe să ia locul ortodoxiei luminate, mult mai prudente, de la începutul secolului.

Unii au mers acum şi mai departe. Ei nu voiau doar să deschidă calea unui creştinism raţional, ci tăgăduiau în general reprezentările religiei. Ateismul a devenit obiect al gîndirii umane, pentru prima

oară, în luminism. Disputele ateiste duseseră mereu la dezbateri pline de iritare, însă acum această falsă doctrină era reprezentată în mod deschis. Un rol important îl jucau aici cei care se ocupau de ştiinţele naturii: Lamettrie deduce din mecanică, în *L'homme machine*, din 1748, consecinţa unui materialism complet ateu. D'Holbach prezintă, în *Système de la nature*, în 1770, o ordine a naturii ce se poate lipsi de Dumnezeul creator tradiţional şi conducător al lumii.

Condorcet a depăşit formulările circumspecte ale filosofilor francezi şi s-a declarat deschis ateu. Ideea de Dumnezeu devine superfluă şi organizarea unei Biserici primejdioasă, pentru că întreţine reprezentări ce sînt dăunătoare progresului. Condorcet renunţă la Biserică şi duce o luptă deschisă împotriva clerului catolic. În Franţa, acest lucru era posibil încă înainte de Revoluţie. Totuşi, un ateism radical nu rămînea de obicei o cutezanţă lipsită de primejdii, nici în zona catolică, nici în cea protestantă.

Era mai uşor să se zdruncine imagini istorice tradiţionale. Critica raţionalistă nu se putea opri în faţa miturilor şi a legendelor. Ea a început să supună examenului său reprezentările îndrăgite ale unor timpuri trecute sublime. A fost pusă la îndoială întreaga origine legendară a regilor şi a popoarelor lor, în special a primilor regi ai Romei, Romulus şi Remus, dar şi a celorlalţi. Voltaire a luat-o în rîs pe Ioana d'Arc, înfăţişînd-o ca pe o ţărăncuţă superstiţioasă. Wilhelm Tell, cel care era venerat în Elveţia, a fost demascat ca o *poveste daneză*, întrucît felul în care ochise mărul se găsea atestat, cu mult înainte, la norvegianul Toko. Din fericire, guvernul din Uri a pus să se ardă de către călău cărţulia alcătuită de locuitorii Bernei, gest prin care legenda originii confederaţiei a mai fost salvată încă o dată.

Zicala juridică *quod non est in actis non est in mundo* a devenit o idee fundamentală pentru istorici. Numai ceea ce se putea atesta prin acte, cu izvoare scrise, exista, era adevăr istoric. Distrugerea miturilor avea să capete totuşi avînt pe deplin de-abia în secolul al XIX-lea, cînd scrierea istorică se va ocupa în primul rînd cu fenomene din lumea dreptului şi a politicii.

Gîndirea raţională ajunsese departe în toate domeniile. Lumea nu se mai găsea în Evul Mediu. Un dispreţ suveran lovea tot ce nu era luminist: protestanţii luminişti priveau acum de sus, cu şi mai multă aroganţă, la catolicii retrograzi – la cei germani, la elveţieni ca şi la irlandezi. Iar catolicii luminişti din Franţa îşi luau în derîdere

cît puteau propriii confraţi întru credinţă retrograzi. Toată Europa luministă era în orice caz de acord că Spania cea odinioară atît de mîndră nu era la înălţimea timpului. O relatare a unui austriac constată: „Dacă în privinţa artelor aici nu s-a ajuns încă prea departe, nici progresele în ştiinţele lor nu sînt cu mult mai de luat în seamă. Pe lîngă cîţiva scriitori ce sînt într-adevăr foarte merituoşi, există nenumăraţi alţii care de-abia merită să fie citaţi şi s-ar putea desigur ca, în şcolile înalte bine cunoscute ale Spaniei, să se ducă lipsa acelor prime baze ale erudiţiei ce sînt insuflate tineretului fraged. Totuşi, din cînd în cînd, cîte unul se evidenţiază prin scrieri critice, care ar trebui să contribuie cu timpul la iluminarea celor cărora nu le lipseşte decît adevărata judecată şi gustul. Despre noi inventii, după ştirea mea, se aude puţin sau chiar nimic"[3].

Judecăţi de acest gen puteau fi transpuse, firește, asupra întregului răsărit al Europei...

2. Luminism decretat

Era în firea mişcării luminismului să-i „lumineze" pe oameni cu argumente convingătoare, aşteptînd pînă ce se lăsau conduşi ei înşişi de raţiune. Noua mişcare spera că toţi oamenii vor trece cu timpul, de la sine, datorită unei mai bune înţelegeri, de la constrîngerile dogmei la atmosfera liberă a luminismului. Acesta se impunea de obicei fără vreo constrîngere din partea statului – aşa ca în Franţa, unde moştenirea jansenistă şi hughenotă nu putea fi nimicită. Cum trebuia procedat însă cînd (chiar şi în anumite ţări protestante) clerul dogmatic şi autorităţile locale ignorante ţineau în mîinile lor populaţia, la fel ca mai înainte? Se impunea ca în această situaţie luminismul să fie decretat, să fie impus de stat cu forţa, pentru binele populaţiei înapoiate. O schimbare la tron şi înnoirea corespunzătoare a ministerelor puteau fi, după caz, decisive.

Un început l-a făcut Frederic al II-lea cînd, la debutul guvernării sale, a abandonat stilul de conducere conservator-patriarhal al tatălui său şi a deschis porţile pentru ideile moderne; pînă la urmă, nu a schimbat însă prea mult în instituţiile statelor sale, pentru că ştia să preţuiască fidelitatea funcţionarilor şi ethosul ofiţerilor. La masa din Sans-Souci, departe de supuşii săi, el se putea da drept un

liber-cugetător francez, făcînd tot felul de spirite în notiţele sale pe marginea decretelor regale : despre faptul că oricine putea fi fericit, într-un fel, în statele sale, sau despre gazetele ce nu s-ar cădea să fie cenzurate – dacă trebuie să fie interesante. Prusia era un stat protestant şi astfel se înscrisese deja, prin anumite interese, pe linia luminismului. Ceva mai altfel se prezenta situaţia în statele de factură latino-catolică, să zicem în regatul Sardiniei şi Piemontului, unde se spunea despre nobilime că se deosebeşte de cea franceză prin evlavie şi ignoranţă. În timp ce în majoritatea statelor italiene exista totuşi o anumită libertate de gîndire, zilele Renaşterii nefiind cu totul uitate, Spania şi Portugalia erau marcate de şcoala disciplinatoare a Contrareformei.

Portugalia a fost primul stat care s-a smuls din vechea lume, atunci cînd, pe la 1750, o dată cu noul rege Iosif I, toată puterea a trecut în mîinile ministrului José de Carvalho e Mello, marchiz de Pombal. „El şi-a luat sarcina să-şi modernizeze ţara prin reforme profunde. A reorganizat finanţele şi flota, a încurajat manufacturile, întreprinderile de transport, fabricile de hîrtie, agricultura şi pescuitul. S-a ocupat şi de reconstrucţia Lisabonei, complet distrusă de cutremurul din 1755, şi de întemeirea societăţii literare *Arcádia*, orientată spre reforme. A micşorat totodată plăcerea de a cheltui a curţii şi a redus numărul celor 80 de bucătari ai regelui la 20. În 1773, sclavia a fost desfiinţată în patria mamă.

Pe de altă parte, zelul reformator al lui Pombal reprezintă numai o latură a portretului său. Cealaltă este marcată de arbitrar şi cruzime. În fortăreaţa de la Junqueira, care a fost transformată într-o închisoare specială, se găseau mii de deţinuţi politici. Cîţiva iezuiţi din opoziţie, al căror ordin Pombal l-a expulzat în 1759, sub acuzaţia nicicînd dovedită că aceştia ar fi fost amestecaţi în atentatul ducelui de Aveiro asupra regelui, au stat în celule peste 19 ani. La 20 septembrie 1761, a urmat sugrumarea şi apoi arderea bătrînului preot iezuit Malagrida. Ultimul rug din Portugalia este deci legat de numele unui ministru care se considera adeptul luminismului.

Pombal a căzut în 1778, îndepărtat de Pedro al III-lea, fratele şi urmaşul lui Iosif."[4]

Pombal demonstrase cel dintîi lumii că luminismul aplicat de sus în jos putea să aibă două feţe : progres, construcţie, modernizare, pe de o parte – dar, pe de altă parte, şi o guvernare cu o forţă absolutistă, lipsită de scrupule, cu trăsături brutale.

În ţara vecină, Spania, au fost plănuite de asemenea, sub Carol al III-lea, unele reforme luministe de către diverşi miniştri – dar fără cruzimea lui Pombal. A fost vorba „numai" de pălărie şi manta... atunci cînd contele Squilace, de origine italiană – numit în Spania Esquilache –, ca să poată face faţă crimei organizate, a interzis mantiile lungi – *capas* –, sub care se puteau purta arme, şi acele *sombreros*, în umbra cărora se puteau ascunde trăsăturile feţei. Anumiţi funcţionari au fost înzestraţi cu foarfeci, ca să ajusteze piesele de îmbrăcăminte contrare legii, la mărimea legală. Trebuia purtată o vestimentaţie mai puţin primejdioasă, după modelul francez. Mînia populară – stimulată şi de o scumpire imensă, s-a dezlănţuit la 23 martie 1766, în răscoala împotriva lui Esquilache. În urma acesteia, Carol al III-lea a retras ordonanţa privind îmbrăcămintea şi l-a îndepărtat pe Squilace. Capa şi sombrero devin aici simboluri ale rezistenţei faţă de amestecurile în nişte tradiţii îndrăgite: libertatea îmbrăcămintei, împotriva unor măsuri poliţieneşti, chiar dacă ele sînt în interes public. Măsurile contelui Squilace fuseseră numai o parte din modernizarea oraşului Madrid, pe lîngă iluminatul străzilor şi îndepărtarea gunoaielor, şi doar una dintre numeroasele reforme şi încercări de reformă în slujba centralismului bourbon.

În sine, centralismul trebuia să fie binevenit pentru ideea de ordine luministă. Era bine dacă o administraţie de stat severă putea să se facă utilă unor modernizări luministe. Faptul că poporul venea sau nu din urmă era o chestiune secundară în această societate dominată elitar.

Ceea ce se petrecuse în Spania şi Portugalia s-a observat marginal în Europa; un interes central au atras însă reformele pe care le-a întreprins Iosif al II-lea, cînd a început să grăbească politica Mariei Tereza. Şi aici a fost vorba de un întreg pachet de reforme generale, aşa cum erau plănuite de fapt în orice stat, dacă se dorea să se ţină pasul cu luminismul: de exemplu, desfiinţarea iobăgiei, promovarea manufacturilor, diminuarea barierelor vamale în interiorul ţării, construcţia de străzi şi edificarea generală a unei structuri administrative moderne.

Ceea ce uimea, în primul rînd, era caracterul fundamental tolerant al politicii bisericeşti a lui Iosif al II-lea: nu numai edicte de toleranţă pentru protestanţi şi evrei, ci şi intervenţii profunde în organizarea Bisericii romano-catolice, cea care va fi mai apoi dominantă, ca şi mai înainte, în ţinuturile austriece. E drept că a trebuit

să nu mai fie interzişi iezuiţii, dar s-au luat acum măsuri împotriva nenumăratelor mînăstiri. Puteau să rămînă doar acelea care erau de folos statului, ca şcoli ori ca întreprinderi agricole; cele „inutile" trebuiau desfiinţate. Este evidentă aici totala lipsă de înţelegere a luminismului faţă de meditaţia religioasă. Numai munca şi hărnicia mai aveau valoare. Problema mînăstirilor era numai o parte a reformelor. Era vorba, în egală măsură, de eliberarea interioară a catolicului ca individ, dar şi de reforma generală a structurilor. Nici măcar papa – care a venit personal într-o călătorie la Viena – nu i-a putut opri pe Iosif al II-lea şi pe consilierii săi. Abia cîţiva ani mai tîrziu, belgienii şi ungurii au reuşit să se răscoale împotriva noilor măsuri.

Putem lua ca exemplu concret al desfiinţării unei mînăstiri secularizarea mînăstirii de călugări şartrezi de la Valsainte, din cantonul elveţian Freiburg. Aceasta era veche de aproape o jumătate de mileniu, iar Republica Freiburg era recunoscută ca un sprijin solid al catolicismului elveţian. Patriciatul din metropolă era însă luminat, la fel ca în Milano, Paris şi Viena. O mînăstire şartreză ţinea de categoria celor nefolositoare, călugării care nu voiau să vorbească reprezentînd o absurditate în acest secol atît de bucuros să vorbească. Valsainte a fost desfiinţată în 1778 şi averea ei preluată de instituţii bisericeşti mai utile. A izbucnit însă o răscoală populară – motivată şi de alte plîngeri împotriva conducerii patriciene luminate a oraşului –, o răscoală care a cuprins pînă la urmă întreg cantonul şi a dus la asedierea capitalei, ce n-a putut fi salvată decît cu ajutorul militar al Bernei protestante învecinate. Fireşte, Valsainte a rămas desfiinţată pînă ce, în 1866, în cadrul renaşterii catolice generale a acestui canton, a putut fi predată din nou Ordinului Şartrez.

Radicalismul luminist, sub formă guvernamentală, n-a putut lovi numai convingerile bisericeşti, ci şi limba moştenită. Gîndirea luministă despre învăţămînt lupta pretutindeni contra dialectelor sau contra limbilor minoritare, ce trebuiau înlocuite prin unica limbă a administraţiei centrale. Ideea de unitate mergea în paralel aici cu dispreţul faţă de modul de exprimare popular, ce putea fi privit ca o rămăşiţă de barbarie.

Iosif al II-lea a fost un model şi în acest domeniu, impunînd limba germană ca limbă oficială în întregul imperiu. Limbi ca maghiara şi ceha au fost împinse astfel pe un plan secundar. Poporul primea ordinele de la centrala imperială într-o limbă care îi era străină.

Limbile popoarelor mai puţin numeroase erau ameninţate cu dispariţia. Acesta era, de pildă, cazul retoromanilor din valea superioară a Innului, unde se vorbise din străbuni dialectul ladin al acestei limbi romanice. Administraţia austriacă a avut grijă ca în şcolile de la sate să nu se mai predea decît germana şi, după cîteva decenii, valea respectivă era complet germanizată. Ladina s-a putut menţine, totuşi, în cuprinsul elveţian al văii Innului, în Engadino, întrucît acolo nici o instanţă centrală nu a decis asupra limbii uzuale. Limba era în fiecare comunitate o chestiune personală, iar retoromana a dispus în Graubünden de o cultură proprie – politică, literară şi bisericească.

Luminismul radical a acţionat în mod decisiv în mijlocul naţiunilor, acolo unde vechiul absolutism administrativ s-a asociat cu luminismul, punîndu-şi braţul la dispoziţia cerinţelor de raţionalitate, filantropie, deschidere, disciplină a muncii – în pofida oricărei iubiri pentru oameni, fără menajamente pentru tradiţie şi ceea ce era moştenit, căci acestea însemnau întuneric şi barbarie.

Unii adepţi ai luminismului – precum Isaak Iselin – s-au văzut nevoiţi să ceară *toleranţă pentru superstiţii* şi Condorcet a putut formula ideea că „Eroarea are tot atîta drept la libertate ca şi adevărul"[5].

3. Romantismul timpuriu ca mişcare antiluministă

Luminismul radical vedea numai rătăcire, superstiţie, întuneric şi barbarie în lumea neluministă. Treptat însă, multora le-a venit greu să mai simtă în luminism o căldură solară binefăcătoare. Poetul german Novalis poate vorbi de *lumina aspră şi rece* a luminismului care vrea să lichideze printr-o *supunere matematică... tot ce este minunat şi tainic*[6]. Se răspîndise un prozaism adeseori dezolant, lumea fiind scoasă de sub vrajă. Ea a devenit treptat, pentru cei mai tineri, plictisitoare : un asemenea luminism radical era totuşi searbăd în fond, lipsit de profunzime, se istovea în critică sau în pălăvrăgeală morală şi lăsa nefolosite forţele psihice. După „curătura" filosofică realizată de epoca raţionalistă, se conturează în anii şaizeci şi şaptezeci o mişcare preromantică, caracterizată şi prin întoarcerea către preocuparea ştiinţifică şi paraştiinţifică, ocultism, alchime şi magie.

S-ar putea schimba zicala *chassez le naturel, il revient au galop* – alungaţi naturalul, el se-ntoarce în galop, în *chassez le mystique* – alungaţi misticul, el se-ntoarce la galop.

Prima breşă s-a produs relativ devreme în Anglia cea atît de luminată, moralizantă şi echilibrată. Shaftesbury, elevul lui Locke şi puternic influenţat de Platon şi de neoplatonicienii englezi, ilustrează încă din 1708, în a sa *Letter concerning Enthusiasm*, un *entuziasm* de un tip nou, o însufleţire pentru natura armonioasă, divin ordonată. O generaţie mai tîrziu, în anii patruzeci, clericul anglican Edward Young îşi scria *Night Thoughts*, acele meditaţii în timpul a nouă nopţi. Nopţile cimitirului – nu zilele luminoase ale sîrguinţei – ascundeau misterul naturii, măreţia divinului, a dragostei, a morţii şi a nemuririi. Îşi aflau aici limbajul nu triumfaliştii luminismului radical, ci aceia care sufereau. Gîndurile nocturne ale lui Young au avut ecou, înainte de toate, în Germania, mai întîi prin Klopstock, care cu *Messias* al său a făcut să plîngă o întreagă generaţie. Rousseau a contribuit cu pesimismul său cultural: „Tot ce iese din mîinile Creatorului este bun, totul degenerează în mîinile omului"[7] – ba chiar şi cu ideea că „Nu există nici un secol în care să se fi citit mai mult decît în cel prezent şi nici unul în care oamenii să fi fost mai puţin cultivaţi". Lichtenberg a întărit şi mai mult această judecată privind platitudinea secolului prin cuvintele: „Lectura multă ne-a adus o barbarie savantă"[8].

Tineretul Germaniei şi-a consumat energia, începînd din anii şaptezeci, în *Sturm und Drang*. Trebuie să fii acum cît mai sălbatic, cît mai liber, cît mai genial şi nu cuminte, în mod obişnuit, ca vechii luminişti. Tinerii se îmbătau, chefuind în nopţi cu lună fantastice, cîntînd pe tonul vechilor cîntece populare drăgălăşenia fetelor simple. Drame cu cavaleri şi hoţi au înlocuit melodramele morale ale luminismului mai vechi. Tinerii se întorceau în Evul Mediu. Era reacţia germană la luminismul raţionalist, împins prea departe. Ea s-a manifestat mai apoi în toată Europa, ca mişcare romantică. Madame de Staël înregistrează cu surprindere încă pe la 1810, în cartea sa despre Germania: „Spiritul cavalerismului continuă să domnească la germani... ei sînt incapabili să înşele pe cineva, iar loialitatea lor se regăseşte în toate relaţiile intime... Germania – dacă excepţăm cîteva curţi care au ţinut numaidecît să imite Franţa – n-a fost cuprinsă de întunecimea, imoralitatea şi necredinţa ce au schimbat caracterul originar al francezilor, după perioada regenţei.

Feudalismul a păstrat încă la germani principii ale cavalerismului"[9]. Oricît de exagerată ar putea să pară aprecierea de faţă, ea explică distanţarea de acea Franţă ce se vînduse cu totul raţiunii. Lumea se întoarce acum iarăşi la castel şi la mînăstire, preamărind într-o manieră nostalgică Evul Mediu, pe care dorea să-l vadă cu ochi romantici.

Se cuvine să spunem, cu toate acestea, că mişcarea romantică, respectiv cea preromantică nu trebuia să fie în nici un caz numaidecît reacţionare şi inamice ale reformei. Romantismul a devenit astfel – şi numai parţial – abia în perioada Restauraţiei, după epoca napoleoniană. Spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea, întîlnim un mare număr de femei şi bărbaţi în stare să citească atît satirele muşcătoare ale lui Voltaire, cît şi *Night Thoughts* ale lui Young, cu o inteligenţă lucidă şi, după caz, cu o sentimentalitate înduioşată. Unii puteau simţi tot atît de bine luminist ca şi romantic, respingînd atît luminismul radical, cît şi romantismul reacţionar. Datorită luminismului, secolul devenise atît de receptiv, încît admitea stimulente, în mod liber şi pluralist, din orice parte i se ofereau.

4. Reacţia tradiţionalist-guvernamentală

Luminismul a adus nelinişte în lumea bine închegată a Bisericilor, a monarhiilor, a ordinii claselor sociale. Ca orice mişcare nouă, el şi-a avut duşmanii săi. În luminismul timpuriu şi în cel puternic dezvoltat, el era însă mai degrabă un curent la modă – nu lipsit de simpatii, ca posibilitate nouă. Se prezenta mai curînd teoretico-filosofic şi nu prea zdruncina realităţile politice şi sociale. În anumite medii, se putea constata, cu toate acestea, în mod absolut, o nelinişte. Cercul reformator din jurul revistei atît de plină de succes care era *Patriotul din Hamburg* părea deja suspect cetăţenilor conservatori, ca fiind acel *colegiu scandalos de patrioţi*, cu senatorii şi jurisconsulţii săi, *pe care a pus stăpînire spiritul lui Thomasius şi i-a infectat ciuma indiferentistă*[10]. Indiferentismul, în special în legătură cu problemele religioase, nu-l irita doar pe pastorul principal din Hamburg.

O soartă ca aceea care l-a lovit pe filosoful luminist Christian Wolff, ajuns atît de celebru, putea să-i lovească şi pe alţii. În 1707,

el a fost ales profesor la universitatea din Halle la recomandarea lui Leibniz. Fiind denunţat însă de pietiştii de frunte ca inamic al religiei şi determinist, el a fost îndepărtat din funcţii, în 1723, de către regele Prusiei, Frederic Wilhelm I, şi alungat din ţară. Universitatea calvinistă din Marburg, în Hessa, l-a chemat totuşi pe acest luteran, care a putut preda mai departe cu succes, într-un mediu luminist, pînă ce Frederic al II-lea, prin cele dintîi măsuri administrative ale sale, l-a adus înapoi la Halle, în 1740.

Nu toţi au avut norocul relativ al lui Wolff de a se adăposti în altă parte – cum i s-a întîmplat, de exemplu, patruzeci de ani mai tîrziu, lui Jean-Jacques Rousseau. După ce a publicat *Le Contrat social*, a fost izgonit din Franţa, apoi din oraşul său de origine, Geneva, pe urmă din principatul Neuenburg şi din Republica Berna, pînă ce a căpătat un adăpost definitiv la Londra.

La zece ani după dramatica salvare a lui Rousseau, cazul lui Pablo de Olavide din Spania a uimit lumea luministă. Intendentul din Sevilla – care tocmai întreprinsese un mare proiect de cartier nou – a fost închis în 1776 şi adus în 1778 în faţa unui tribunal pentru eretici. I s-au confiscat bunurile şi a fost condamnat să stea opt ani închis într-o mînăstire. Acuzaţiile se refereau la deţinerea unor tablouri obscene – deţinea cîteva tablouri de Boucher –, la prezenţa unor cărţi janseniste în biblioteca sa, la citirea lui Voltaire şi Rousseau şi la declaraţia sa în favoarea imaginii copernicane despre lume. Olavide a reuşit să fugă în Franţa, unde a putut să rămînă. De-abia în 1798 s-a reîntors în Spania.

Wolff, Rousseau şi Olavide ar fi doar trei exemple, între multe altele. Totul era să nu-i înveţi pe oameni şi să nu publici într-o ţară nepotrivită. Interdicţiile loveau firește şi reunirile în societăţi, mai cu seamă în cazul francmasonilor care, ce-i drept, se puteau dezvolta cu totul liber în Marea Britanie; în ţările catolice, prin interdicţie papală, erau în fapt ilegali; puteau să existe totuşi liberi, în funcţie de guvernare. Secolul s-a încheiat însă cu desfiinţarea Ordinului Iluminaţilor, atunci cînd unele cercuri reacţionare au izbutit să determine guvernul Bavariei, în 1784/1785, să interzică această asociaţie secretă. Dar lucrurile nu s-au oprit la o interdicţie, ci s-a ajuns la o persecuţie propriu-zisă. Persecuţia însemna destituirea iluminaţilor din serviciul de stat. Într-un decret de interdicţie princiar, se spune: „Sînt de asemenea informaţi exact şi experienţa neîndoielnică o confirmă că în reuniunile lor făcuseră cele mai primejdioase

proiecte contra religiei, a statului şi a guvernului, căutînd să-şi răspîndească pe cît de mult cu putinţă sistemul lor abominabil şi, o dată cu asta, să facă dispreţuite cu deosebire sfînta noastră religie, ceremoniile bisericeşti şi toate cîte au legătură cu ea, în orice ocazie, în parte prin viu grai şi în parte prin scrierile satirice şi pamfletele lor, înaintate spre tipărire şi răspîndite într-ascuns – iar dacă le-ar fi posibil, ar căuta să le nimicească de tot şi, în general, îşi îngăduie folosirea tuturor mijloacelor pentru realizarea acestora şi a altor rele intenţii, potrivit cu principiile capitale pe care le-au adoptat".

Interdicţia a fost extinsă şi asupra tuturor societăţilor de lectură bavareze. Pînă şi împăratul Iosif al II-lea s-a văzut silit, în legătură cu aceasta, să supună Ordinul Francmasonilor supravegherii statale ; întrucît societăţile de masoni nu sînt, la urma urmelor, decît nişte *şarlatanii*, se spune în decretul referitor la francmasoni, din 11 decembrie 1785, ele ar putea repede să devieze desigur cu totul, fără o *conducere*, în „nişte excese, ce pot fi cu siguranţă dăunătoare pentru religie, ordine şi moravuri, dar mai cu seamă, în cazul şefilor, într-o înlănţuire fanatică mai strînsă şi de o echitate nu tocmai perfectă faţă de subordonaţii lor, care nu se află în aceeaşi legătură socială cu ei – ori să servească cel puţin unei escrocherii"[11].

Chiar şi principii episcopi luminaţi din Mainz şi Köln au făcut la fel, dînd interdicţii pentru toate societăţile despre care se credea că ar fi infectate de ideile iluminaţilor. Acţiunea se înscrie în atmosfera generală reacţionară, aşa cum poate fi constatată în anii aceia şi care continuă cu respingerea spiritului revoluţionar francez. Au fost lovite de interdicţii, de pildă, societăţile de lectură din Trier (1783), Düsseldorf (1794), Stäfa pe lacul Zürich (1795) şi din Transilvania (1798). Kölnul este pus sub supravegherea prinţului elector în 1792, iar Erfurt, în 1795.

Este clar că ceva asemănător unui drept de asociere, dreptul de a întemeia o uniune scutită de supravegherea statului, nu era nici pe departe ceva de la sine înţeles. Şi mai puţin de la sine înţeleasă era ceea ce s-ar numi libertatea presei. Serviciile de cenzură erau încă peste tot o parte componentă a administraţiei de stat şi bisericeşti – din nou, cu excepţia Ţărilor de Jos şi a Angliei, libere încă de mult. E drept că, în multe locuri, în instituţiile cenzurii se găseau oameni luminaţi. După cum, pentru multe altele, e valabil ceea ce spune, în 1786, un istoric din Berna: „Fără îndoială, ne este îngăduit să scriem mai liber ca altădată. Cîţiva arhi-ignoranţi, persecutori prin

urmare ai luminismului, au murit. Scriu acum persoane ce nu pot fi ultragiate cu uşurinţă şi care n-au nevoie de ajutor pentru o pîine... Ordinea cenzurii de la noi, care şi aşa nu era aspră, aţipeşte liniştită de tot, *requiescat in pace*"[12]. Odihnească-se în pace – totuşi, în această remarcă nu trebuie trecut cu vederea faptul că oamenii mărunţi şi cei care trăiau din scris nu se descurcau prea uşor cu cenzura sau cu influenţarea publicaţiilor.

Dacă libertatea tiparului nu era tocmai de la sine înţeleasă nici în ţările protestante şi luminate – unde arhi-ignoranţii persecutori ai luminismului plecaseră dintre cei vii –, cu atît mai puţin era astfel în anumite ţări catolice, precum Spania.

Cît de grea putea fi situaţia ne-o arată oarecum interzicerea traducerii spaniole a renumitei opere de drept penal a lui Beccaria. O relatare diplomatică, expediată la Viena, spune: „Tribunalul Inchiziţiei nu se lasă oprit de nimic în urmărirea planului său. Aplicată... fără să se ţină seama de o opoziţie ca aceea a Consiliului Castiliei, care protejează diferite cărţi aprobate de el însuşi, cartea marchizului Beccaria *Despre infracţiuni şi pedepse* a fost în fine condamnată zilele acestea, dimpreună cu altele, şi interzisă sub ameninţarea celor mai drastice pedepse. Abatele Don Alvarez de Caballería, care a tradus această operă în spanioleşte şi a apărat-o multă vreme în justiţie şi prin scris... a socotit că e mai înţelept s-o ia înaintea furtunii şi s-a retras la Roma"[13].

Faptul că cineva căuta şi găsea refugiu tocmai la Roma, din faţa tribunalului inchizitorial spaniol, arată cît de diversă era şi lumea catolică şi cît de discutabilă putea fi situaţia în Spania.

Dar nu numai în Spania. Oamenii credeau într-adevăr că trăiesc într-o Europă luminată şi totuşi erau mereu speriaţi prin măsurile reacţionare ale autorităţilor publice.

Că procesele ereticilor nu se isprăviseră încă ne-o dovedeşte cu toată claritatea, în 1762, cazul execuţiei calvinistului Jean Calas, din ordinul Parlamentului, al tribunalului din Toulouse. Calas a fost condamnat fiindcă se spunea că şi-ar fi omorît fiul – care se sinucisese – ca să împiedice trecerea acestuia la confesiunea catolică. Se crezuse în Franţa că vremea proceselor ereticilor trecuse. Protestul lui Voltaire a condus apoi realmente la revizuirea procesului de către Parlamentul suprem din Paris, ce l-a reabilitat postum pe Calas în 1765.

Pînă şi în 1782, în Elveţia, în cantonul evanghelic Glarus, o servitoare a fost executată ca vrăjitoare, pe motivul unor pretinse farmece făcute unui copil al stăpînilor ei.

Cu doi ani înainte, în Zürich, oraş de asemenea protestant, fusese executat un cleric luminat, devenit incomod, Heinrich Waser, ca trădător de ţară, pentru că publicase în străinătate unele lucruri dezavantajoase pentru Zürich şi nu restituise nişte acte secrete din arhiva de stat. Cazul Waser era o măsură externă de justiţie politică populistă.

Cu zece ani înainte, Danemarca trăise o afacere înspăimîntătoare, o dată cu execuţia primului ministru al regatului, Johann Friedrich Struensee. Acesta devenise prim ministru ca prieten al reginei Karoline Matilde – se ştia că regele însuşi era debil mintal – şi pusese în practică de îndată mari reforme luministe: desfiinţarea torturii, libertatea presei, reforma finanţelor, micşorarea vămilor, suspendarea privilegiilor comerciale, protejarea clasei ţărăneşti. Toate acestea erau în spirit luminist, antimercantilist, chiar fiziocratic. Dar lucrurile se desfăşurau prea repede şi interveneau prea adînc în lumea veche. Curtea – adică bătrîna regină văduvă şi nobilimea – i-a provocat căderea doar după un an şi jumătate de guvernare – aceasta luînd forma neobişnuită a executării preaputernicului ministru, deoarece mai erau în joc şi nişte motive personale.

Faptul că unii miniştri erau răsturnaţi cînd interveneau prea mult în relaţiile tradiţionale ţinea de nişte procese aproape normale. Cu toate acestea, concedierea ministrului de finanţe Turgot, aflat sub influenţa fiziocraţilor, de către regele francez Ludovic al XVI-lea, în 1776, a fost deosebit de impresionantă. Turgot decretase cu îndrăzneală libertatea comerţului şi a industriei şi desfiinţarea privilegiilor de breaslă. Doar după doi ani, a căzut victimă atacului reunit al tuturor privilegiaţilor din toate clasele. Vechea societate a demonstrat că, în ciuda oricărui luminism, continua să fie prezentă şi hotărîtă să împiedice orice reformă serioasă.

Cînd atare reforme aveau succes, în unele cazuri izolate, cînd prin schimbări interne un guvern modern ajungea la putere, ordinea dominantă apela la interdicţia militară. Aşa s-au petrecut lucrurile cel puţin de trei ori, în a doua jumătate a secolului.

Încercarea coroanei britanice de a reprima mişcarea de eliberare americană poate fi considerată ca o intervenţie a unei forţe conservatoare. Cu o armată de lefegii – constînd în principal din soldaţi

germani – s-a încercat punerea la respect a coloniilor care îşi dăduseră constituţii libere, n-a izbutit însă din cauza rezistenţei îndîrjite a luminismului american. Nu trebuia uitat totuşi că loialiştii credincioşi Angliei au părăsit America, pentru ca mai apoi să intervină, ca emigranţi, în Europa, în favoarea cauzei conservatoare.

Un alt conflict între conservatori şi progresişti se desfăşura, de cîteva decenii, în Republica Geneva. Cînd, în cele din urmă, forţele liberale au luat puterea şi au trecut la schimbările corespunzătoare, oligarhia geneveză a chemat în ajutor, în 1782, forţele protecţioniste. Trei state, Franţa, Sardinia-Piemontul şi Berna, au furnizat bucuroase ajutorul cerut, impunîndu-i din nou pe patricieni în vechile lor drepturi, prin intervenţie militară. Conducătorii înnoirii au emigrat şi aveau să joace, în parte, un rol nu lipsit de importanţă în Revoluţia Franceză.

Cinci ani mai tîrziu, forţele reacţionare din Republica Ţărilor de Jos s-au adresat, exact la fel, guvernelor conservatoare din Anglia şi din Prusia, pentru a răsturna partidul patrioţilor ce conducea de cîţiva ani. Datorită intervenţiei trupelor prusace şi sprijinului diplomatic din partea Angliei, partidul conservator a putut să revină la putere, putînd fi impus din nou regimul antirepublican al celor din casa de Orania.

În sfîrşit, ca o ultimă piesă a acestor succese ale reacţiunii ne apare contraofensiva bisericească, începută în Prusia după moartea lui Frederic al II-lea. Urmaşul său, Frederic Wilhelm al II-lea, îşi pusese în gînd să anihileze întreaga politică luminată a marelui rege, făcîndu-l pe Johann Christoph Wöllner ministru la departamentul cultelor. În 1788, Wöllner a emis *edictul* său *privind religia*. Toate trei confesiunile principale – luterană, calvinistă şi catolică – urmau să fie asigurate prin măsuri poliţieneşti împotriva *libertăţii dezmăţate* a luminismului, pe baza vechilor mărturisiri de credinţă. S-a văzut însă că luminismul cuprinsese prea adînc Prusia însăşi. Rezistenţele au fost atît de puternice încît, după nouă ani, în 1797, regele a trecut să facă să cadă legea şi, o dată cu ea, şi pe Wöllner. Edictul referitor la religie al lui Wöllner reprezenta totuşi un semnal că pretutindeni erau active forţe reacţionare, care, în spatele luminismului, voiau să se revină la gîndirea autoritară.

S-ar mai putea consemna şi alte măsuri autoritar-represive în Europa, în a doua jumătate a veacului, ce ar putea arăta cum, în diferite domenii, anumite autorităţi administrative în sine, nicidecum

radicale, în administraţie, în şcoală, Biserică şi economie, n-au eşuat din cauza reprezentărilor îndrăgite de nobilii cu conştiinţă de clasă, de autorităţile conservatoare, de oamenii Bisericii, de profesorii tradiţionalişti, de meseriaşii de modă veche şi de ţăranii analfabeţi...

IX

Calea spre secolul al XIX-lea

1. Naţionalism în loc de cosmopolitism ?

Cu toate că naţionalismul se manifestă ca realitate politică de-abia după izbucnirea Revoluţiei Franceze, iar ideea de popor unitar naţional devine perceptibilă numai o dată cu romantismul, primele dezbateri asupra acestor probleme se plasează în secolul al XVIII-lea şi pot fi înţelese ca o mişcare contrară luminismului.

Omul veacului al XVIII-lea trăia în satul lui, în castelul său, în oraşul sau în reşedinţa sa. Locuinţa i se găsea într-un anumit stat, într-o ţară şi în felul acesta el aparţinea unui anumit popor. Nu era doar supusul regelui său, ci şi membru – desigur, mai mult imaginar decît real – al unei comunităţi populare. Ca individ, omul era cuprins de la naştere într-un întreg mai mare, pe care, după împrejurări, graniţele statului îl puteau fărîmiţa. Exista o Europă a diferitelor popoare şi nu numai a diferitelor state. Noţiunea de popor era neclară în sine, semnalînd mai puţin înţelegerea politică decît *sentimentul*. Omul se simţea ancorat în ceva străvechi.

Un tabel al popoarelor[1] de la mijlocul secolului al XVIII-lea ne poate informa asupra *popoarelor europene*. Provine din Steiermark şi redă imaginea populară a Europei, adică aşa cum era înţeleasă în popor. Spaniolii sînt trufaşi, virili, deştepţi, înţelepţi şi generoşi. Francezii sînt uşuratici, vorbăreţi, nestatornici, prevăzători. Italienii – vicleni, geloşi, ingenioşi – îşi petrec timpul cu pălăvrăgeala. Germanii sînt sinceri, hazlii, cheltuitori, imită totul, petrecîndu-şi timpul cu băutura. Englezii sînt chipeşi, afectuoşi, filosofi, neliniştiţi, au cînd un stăpîn, cînd altul, îşi petrec vremea cu munca... şi aşa mai departe, trecînd peste suedezi, polonezi, unguri, ruşi, turci şi greci. Este o viziune naivă, din optica oamenilor din Steiermark. Pentru acest popor simplu, existau în Europa vreo zece neamuri, cu

ale căror însuşiri erau la curent. După cum s-a văzut, era o colecţie de clişee, de prejudecăţi, ce totuşi nu circulau numai în popor, de vreme ce un Rousseau, de pildă, vorbeşte despre faptul că englezul ar avea prejudecata mîndriei, iar francezul pe aceea a vanităţii[2].

Popoarele Europei coincideau, în parte, cu statele, dar în cazul germanilor, al italienilor şi al altora, nu. Noţiunea de popor este mai mult decît o variantă a noţiunii de stat. Ea comportă o pluralitate de sensuri ameţitoare. Fireşte că, în acest context, popor înseamnă mult mai mult decît pătura de jos – prin el trebuie să înţelegem toate clasele. Popor înseamnă în primul rînd o ţară, un teritoriu care, în reprezentarea locuitorilor şi mai cu seamă a vecinilor, alcătuieşte dintotdeauna o unitate, aflată sub un rege sau un împărat, şi care are o religie proprie. Poporul suedezilor poate fi definit, de exemplu, prin rege şi luteranism, poporul Portugaliei prin rege şi catolicism, cel al Rusiei prin ţar şi ortodoxie ş.a.m.d. Limba comună pare să fie secundară, ca notă distinctivă sau ceva de la sine înţeles. Ea este fărîmiţată într-o sumă de dialecte care, de cele mai multe ori, se înţeleg cu greu între ele. În plus, curtea şi pătura de sus vorbesc altfel, fie limba literară, fie franceza, iar academicienii şi magistraţii învăţaţi vorbesc încă, deseori, latineşte. Regatul regelui danez, de exemplu, îi cuprinde pe cei ce vorbesc daneza, dialectul german de nord, norvegiana sau islandeza. Pînă în secolul al XVIII-lea, a fost posibilă aici o convieţuire paşnică. Dumnezeu şi regele înţelegeau, desigur, toate limbile, integrarea în stat era posibilă chiar şi fără o limbă comună. La fel stăteau lucrurile şi în Elveţia, ca şi în cazul multor minorităţi lingvistice din Europa răsăriteană, la bretonii francezi, la catalanii spanioli...

În secolul al XVIII-lea – secolul ştiinţelor naturii –, era mai la îndemînă să se înţeleagă poporul ca unitate, pornind de la condiţiile naturale, în special de la climă. Chiar şi religiile păreau să fie determinate de climă. Contele Zinzendorf din Herrnhut socotea că Dumnezeu însuşi a făcut popoarele pentru ca astfel „să aducă oamenilor adevărul şi dragostea pentru fiul său, potrivit cu înţelegerea, cu temperaturile şi cu atmosfera ţărilor lor. Aerului englezesc i se potriveşte întocmai religia engleză, aerului spaniol şi portughez cea catolică, iar celui francez nu i se potriveşte tocmai bine, de aceea apare *ecclesia gallicana*, un amestec de catolicism şi reformism... În Germania, atmosfera se potriveşte destul de mult

protestantismului, iar în ţările nordice încă şi mai mult. Tocmai de aceea există asemenea religii în aceste ţări"[3].

O dată cu integrarea mai puternică a locuitorilor în stat, lumea a început să se ocupe mai de aproape cu *esprit des nations*, cu spiritul naţiunilor, şi cu *caracterul naţional* specific, ca de pildă în Franţa în curs de centralizare. Naţiune înseamnă poporul tuturor francezilor, care fuseseră grupaţi laolaltă, încă de mult, într-un stat şi sub un rege. Erau transpuse astfel, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, reprezentări medievale despre poporul francilor. Toţi francezii erau fiii ţării, protejaţi de administraţia şi de armata regală în faţa năzuinţelor străinătăţii, a concurenţei străine. În acest caz, modelul pentru francezi erau englezii, care deveniseră încă mai demult o naţiune unitară, apărată de existenţa lor insulară.

Se aştepta de aici înainte, din partea fiecărui popor, să gîndească şi să simtă în mod unitar. În asemenea împrejurări, postulatul iubirii de patrie devine din ce în ce mai important. Nu numai fidelitate faţă de rege, ci şi o relaţie unică, dictată de sentiment, cu ţara părinţilor. Herder rezumă această reprezentare în fraza: „Fiecare naţiune îşi are centrul de fericire în sine, aşa cum orice sferă îşi are centrul său de greutate"[4]. Dacă naţiunea îşi are centrul de greutate în ea însăşi, ar trebui să prezinte nişte însuşiri cu totul aparte, ar trebui să fie altfel decît celelalte naţiuni.

Astfel, limba a devenit brusc elementul constructiv şi unificator, deseori în locul religiei. În această privinţă, le-a venit uşor francezilor, de pildă, la care religia a fost în mod succesiv devalorizată, iar limba centrului cultural Paris transformată tot mai mult într-un mijloc de exprimare comun. Regatul Suediei şi-a înfiinţat academia chiar în acest scop – cultivarea limbii ţării. Premergătoare fuseseră Ţările de Jos, care au dezvoltat o limbă scrisă unitară, nemaifiind astfel doar o unitate federală. Este semnificativ faptul că, la începutul secolului al XIX-lea, hughenoţii au renunţat la franceza lor, ca să se poată integra mai bine în lumea naţională germană. Dar nu numai vorbitorii de limbi străine participă la aceasta. Persoanele cultivate au început, în cursul secolului al XIX-lea, să folosească limba literară. Cine voia să se ridice pe plan social trebuia să-şi abandoneze dialectul. Naţionalismul lingvistic însemna, înainte de orice, limba păturilor superioare. Italienii culţi, de exemplu, aveau încă de mult darul preţios al unei limbi literare, pe cînd sicilienii şi lombarzii

simpli se înţelegeau între ei tot atît de puţin ca şi germanii din sud, care vorbeau suaba, cu saxonii de jos, ce vorbeau *plattdeutsch*. Însă tocmai prin mijlocirea limbii literare putea fi salvat poporul din mărginirea şi prostia sa. Aceasta era o concepţie luministă.

Pe de altă parte, într-un extaz romantic, se credea că tocmai în popor se mai pot găsi comorile naţiunii. Acolo le-au aflat poeţii care au început acum – fireşte, în limba literară – să cînte patria, natura sa unică şi sublimă, în felul ei, şi istoria sa eroică.

Cu cît mai departe în trecut, cu atît mai autentic. Nemţii şi-au găsit identitatea istorică în germanii pe care îi descrisese Tacit. Scoţianul James Macpherson l-a creat pentru Marea Britanie şi Irlanda pe *Ossian* cu poemele lui eroice, imitate după vechi cîntece celtice. Popoarele nordice şi-au căutat eroii în *Edda* şi în saga, ce mai duceau încă o viaţă ascunsă în Irlanda. Lumea zeilor Wotan, Donar, Freia a ieşit din nou la lumină şi vechii eroi Dietrich von Bern, Hildebrand, Sigfried, Bruchila şi Kriemhilda şi-au trăit renaşterea. Alături de mitologia greacă, general obligatorie, a apărut acum o nouă Antichitate naţională, de sine stătătoare.

În mod complementar, trecutul atestabil istoriceşte a putut fi însă mai bine cunoscut prin noi metode luministe. Danemarca a întemeiat chiar o societate regală pentru istoria nordică. Ceea ce întunecaseră Reforma şi Contrareforma a fost adus din nou în centrul atenţiei: regii francezi franconi, cei din familia Hohenstanfen sau bătăliile clasice ale vechilor elveţieni – şi, mai puţin depărtate în trecut, victoriile pe mare ale danezilor şi olandezilor, precum şi faptele eroice ale suedezilor în Războiul de 30 de Ani. Britanicii se puteau grăbi, în plus, să-şi preamărească supremaţia pe mări; cîntecul *Rule Britannia, Britannia rules the waves* o afirmă cît se poate de clar.

Curînd, fiecare naţiune a dispus de o imagine istorică fixată, ce pretindea a fi realitate şi nu legendă. Era vorba întotdeauna de reprezentarea unui popor măreţ, eroic, bun şi puternic, deprins să-şi biruie mereu duşmanii, de calitate inferioară. Naţiunea însemna mai mult decît prezentul. Ea era comunitatea morţilor şi a celor vii.

Această preamărire şi proiectare în trecut a naţiunii pare să aibă prea puţin de-a face cu luminismul. Cînd strămoşii erau zugrăviţi totuşi ca nişte oameni virtuoşi, ca nişte regi drepţi, ca nişte războinici gata de jertfă, ca nişte cetăţeni altruişti, se conferea pur şi simplu noţiunii luministe de virtute o imagine istorică de fond. În afară de

aceasta, naţiunea unitară în interior, conform mentalităţii, corespundea dorinţei unui stat puternic, capabil să îndeplinească cerinţele luministe moderne. Naţiunea este mai eficientă decît monarhia.

Dar oare reprezentările naţionalismului nu erau de fapt în contradicţie cu cosmopolitismul originar al luminismului? Nu avea loc în cazul acesta o recidivare a secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, dacă în nu cumva Evului Mediu tîrziu? Nu erau revigorate imaginile duşmănoase ale vechilor timpuri, a căror depăşire tocmai se căuta? Luminismul se străduise totuşi să creeze o nouă bază comună, prin dreptul natural unitar, printr-o filosofie etnică pentru toţi oamenii – indiferent de naţiune. Umanitatea ca fenomen de ansamblu trebuia să ia totuşi locul diferitelor state cu ideologiile lor.

Cosmopolitismul putea fi salvat dacă se lega noţiunea de dragoste de patrie de cea luministă de patriotism. Trebuia doar – cum au făcut Montesquieu şi alţii – ca omul să fie încadrat corect în cosmos. Un prim cerc de activitate al omului îl constituie atunci patria îngustă, familia, statul, oraşul. Cadrul pentru această activitate patriotică eficientă, în cercul cel mai mic, îl trasează naţiunea, care poate trezi atîtea şi atîtea energii ce depăşesc existenţa. Naţiunea trebuie privită însă, din nou, doar ca o parte a întregii umanităţi. O naţiune este credibilă numai cînd se pune în serviciul umanităţii. Spre asemenea ţeluri se îndreaptă năzuinţele patriotului luminist. Iată, în acest sens, două declaraţii ale luminismului tîrziu: „E destul oare ca un om luminat să-şi cunoască numai concetăţenii sau s-ar cuveni să fie important pentru el să cunoască oamenii în general?"[5] sau: „Adevăratul patriotism nu este nimic altceva decît o revărsare a celei mai curate iubiri de oameni. Ea nu se închide între graniţele strîmte ale unei ţări sau ale unei naţiuni"[6].

2. De la luminism la revoluţii

În a doua jumătate a secolului, posibilitatea unei revoluţii plutea în aer. Observatorul italian Carlantonio Pilati, atît de des citat de noi şi considerat un ghid prin veacul luminismului, scria din Paris, în anul Declaraţiei de Independenţă a Statelor Unite ale Americii: „Dar cum evenimentele acestei lumi se schimbă constant de la o perioadă la alta, de îndată ce au fost aduse la perfecţiune încep să

decadă. Străinii simt prea bine că revoluţia aceasta a început deja, iar în Franţa a ajuns chiar foarte departe"[7].

Lumea îşi închipuia desigur o răsturnare mai mult sau mai puţin paşnică, ceva în stilul Glorioasei revoluţii din Anglia. Ceea ce se aştepta a izbucnit realmente la doisprezece ani după scrisoarea lui Pilati. Primele etape ale Revoluţiei Franceze aveau încă într-adevăr caracterul unei răsturnări nonviolente, pentru ca mai apoi să-l depăşească definitiv în 1792, moment de radicalizare la care reacţionarii din vechile guverne ale Angliei, Prusiei şi Austriei şi-au adus contribuţia lor. Se punea acum pur şi simplu problema revoluţiei sau a contrarevoluţiei. Scindarea aceasta a afectat toate statele şi toate clasele. Respectiva polarizare avea să caracterizeze întregul secol al XIX-lea şi, în mare măsură, şi pe cel următor; în orice caz, ea determină pînă astăzi judecata noastră despre întregul luminism.

Conservatorii au aruncat asupra luminismului răspunderea pentru revoluţie, cel puţin pentru radicalizarea ei în a doua jumătate a veacului. Probabil că forţele contrare ale reacţiunii, ale celor legaţi veşnic de trecut, ale timoraţilor, ale ultraconservatorilor au fost mai degrabă cele care n-au vrut să observe la timp că trebuiau să înceapă, în cele din urmă, nişte reforme mai profunde. Forţele acelea i-au împins pe luminişti, pe cei care voiau reforma, la radicalizare. Răbdarea lor ajunsese la capăt pretutindeni, nu numai în Franţa.

Un exemplu potrivit pentru forţa şi tactica contrarevoluţiei îl constituie polarizarea lumii catolice. Cînd Franţa catolică, ajunsă în culmea revoluţiei iacobine, a început să-i persecute pe preoţi şi, în cele din urmă, a suspendat într-adevăr Biserica şi religia, aceste excese au putut fi puse, în mod cu totul general, pe seama luminismului. Este drept că orientarea luministă s-a mai menţinut vreo cîteva decenii. Dar iezuiţii se întorseseră din nou. Interzicerea lor fusese doar trecătoare. Se adunaseră iarăşi, după interdicţia din 1773, mai cu seamă în frăţiile rugăciunii pentru inima lui Isus şi – fiindcă nu se găsea nimeni altcineva – au trebuit să ducă şcolile mai departe, în multe locuri, în calitate de clerici obişnuiţi. Era vorba de o continuare a existenţei în secret. După mai puţin de 30 de ani, ordinul a fost reînfiinţat, în vechea alcătuire neschimbată, în 1801 în Rusia, în 1804 în Napoli şi, în fine, în 1814, prin papa Pius al VII-lea, în întreaga lume. Opera de restauraţie putea începe acum pretutindeni, cu un spirit de răzbunare neîmpăcat faţă de luminism, în toate variantele sale, dar mai ales în cea catolică!

Ce-i drept, un catolicism liberal avea să ducă mai departe, în secolul al XIX-lea, ca o minoritate, opera luminismului, însă mult mai dur, mai lipsit de compromisuri şi mai neîmpăcat decît o făcea protestantismul liberal majoritar pe atunci şi decît o făcuseră clericii umanişti ai secolului al XVIII-lea. De-abia cel de al doilea conciliu de la Vatican a reuşit, în cele ce au urmat, să găsească în fine o relaţie mai firească între luminism şi componenta sa catolică.

Pe de altă parte, tocmai în statele mai mici ale Europei – în Scandinavia, Belgia, Ţările de Jos şi Elveţia –, experimentele ce ar fi trebuit să fie făcute la începutul secolului, între revoluţia din Franţa şi contrarevoluţia din Austria şi Marea Britanie, au devenit o realitate de stat în perioada revoluţiei europene de la 1848, înfăptuindu-se reforme luministe în toate domeniile şi creîndu-se stări democratice – chiar şi în condiţii monarhice.

Luminismul părea să fi ajuns la un sfîrşit atunci cînd convulsiile Revoluţiei Franceze s-au transformat în imperialismul lui Napoleon şi cînd, în 1815, congresul de la Viena a vestit, trăgînd clopotele, restauraţia vechilor stări prerevoluţionare. Cu toate acestea, multe lucruri nu se mai puteau întoarce. Pentru consevatorii mai isteţi, ca şi pentru radicalii moderaţi, erau de la sine înţelese principiile toleranţei religioase, ale libertăţii drepturilor umane, ale respectării omului, ale metodei de gîndire critice. Altele se cereau silabisite în sens invers : cultul unilateral al raţiunii, precum şi credinţa naivă în progresul continuu. Cele două războaie mondiale, fascismul, naţional-socialismul şi stalinismul au adus, în cele din urmă, o trezire plină de groază. În ciuda unor asemenea regrese, a rămas o speranţă. Şi dacă există o speranţă, atunci ea constă în recurgerea la luminismul secolului al XVIII-lea, la o lume a străbunilor, ale căror imagini le mai păstrăm şi ale căror cărţi le mai putem lua încă în mînă. Timpul acesta nu e chiar atît de îndepărtat în trecut, timpul în care se trezise atît de multă speranţă. Luminismul rămîne „un element dinamic al lumii moderne şi o provocare la umanitate în epocile întunecate"[8].

În fond, omenirea fusese suprasolicitată de către mişcarea luministă. Această lumină nouă şi puternică orbea prea tare, răzbătea adesea prea repede şi prea nemijlocit în întunecimea barocă. O elită de gînditori şi de aristocraţi avea părerea deseori naivă că ar fi suficient apelul la *ratio* ca să facă acceptabile pentru umanitate nişte cunoştinţe bine-cuvîntate. Existau într-adevăr ţări şi regiuni unde, de regulă, dădeai astfel peste înţelegere şi unde se puteau pregăti şi

realiza, fără o ruptură gravă, reformele necesare, mai ales în domeniul social; în altele însă, sarcina era mult mai grea şi elita luminată era prea puţin conştientă, în nerăbdarea ei, de rezistenţele trezite brusc, de-abia acum, pe de-a-ntregul. Rămîi totuşi impresionat şi astăzi de suma de inteligenţă ce apare pe neaşteptate în acest veac, fără eficienţa căreia umanitatea ar fi putut vegeta mai departe netulburată, în letargie şi – s-o spunem deschis – în prostie. Faptul că existau anumite pericole de exagerare în mişcarea ca atare l-au recunoscut mulţi încă de pe atunci, nu numai un Swift în *Gulliver* ori un Voltaire în *Candide*. Ambii însă, împreună cu mulţi alţii, au deschis lumea spre noi orizonturi, spre libertate, ce trebuia cîştigată mereu şi care trebuia ferită permanent de reveniri ale trecutului. Chiar şi Lavater, care nu se situa departe de spiritualismul religios, a spus – cînd a fost confruntat cu mişcarea societăţii creştinismului german neopietist: „Puteţi avea gînduri bune, dar lipseşte lumina şi o cunoaştere liber cercetătoare"[9].

Această *cunoaştere care cercetează liber* era tocmai prima sarcină pe care şi-o trasa luminismul; o sarcină ce trebuia să fie de folos întregii omeniri. În acest sens Montesquieu îşi încheia autobiografia cu o scurtă analiză a relaţiei individului cu familia, naţiunea şi umanitatea. Cele trei fraze sînt o profesiune de credinţă personală privind etica luminismului: „Dacă aş cunoaşte ceva ce mi-ar fi util mie însumi, dar ar fi totuşi în dezavantajul familiei mele, aş izgoni acel lucru din mintea mea. Dacă aş cunoaşte ceva care ar fi folositor pentru familia mea, nu însă şi pentru patria mea, aş încerca să uit acel lucru. Dacă aş cunoaşte ceva ce ar fi de folos pentru patria mea, totuşi în dezavantajul Europei, respectiv folositor Europei şi totodată în dezavantajul umanităţii, aş considera acel lucru o crimă"[10].

Anexa

Note

Cartea de faţă se sprijină, în parte, pe cercetarea mea, apărută la editura C.H. Beck, München, *Das gesellieg Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung.*

I. Epoca

1. La capitolul *Epoca*, Im Hof, 1982/1983, pp. 119-121.
2. Willey, 1950, p. 5.
3. Lope, 1987, p. 38.
4. Montesquieu, 1899, p. 7.
5. Vierhaus, 1987, p. 6.

II. Societatea în schimbare

1. La capitolul *Societatea în schimbare*, Im Hof, 1982, pp. 17-68.
2. Pilati, 1778, I, p. 62.
3. Goethe, *Venetianische Epigrame* (1790).
4. G. Maugras, *Le Duc et la Duchesse de Choiseul*, Paris, 1903, pp. 108-109.
5. Lope, 1987, p. 36.
6. G. Maugras, *Le Duc et la Duchesse de Choiseul*, p. 106.
7. Pilati, 1778, I, p. 2.
8. Pilati, 1778, I, p. 2.
9. Voltaire, 1957, p. 1048.
10. Braunbehrens, 1986, p. 12.
11. Im Hof, 1982, p. 38.
12. Im Hof, 1982, p. 68.

III. Europa şi statele sale

1. W. Altwegg (coord.), *J.P. Hebels Werke*, Zürich, 1943, vol. 2, pp. 80-81.
2. H. Davenson, *Le livre des chansons*, Neuchâtel, 1943, pp. 218-220.
3. Pilati, 1778, I, Préface.

4. Foaia volantă *Politisches Barometer im Jahre 1785*, în W. Killy (coord.), *Zeichen der Zeit. Ein deutsches Lesebuch*, I, Frankfurt/Hamburg, 1962, p. 25.
5. Pilati, 1778, I, p. 201.
6. Pilati, 1778, II, p. 45.
7. Pilati, 1778, I, p. 74.
8. P. Coulmas, *Weltbürger, Geschichte einer Menschensehnsucht*, Hamburg, Rowohlt, 1990, *apud* U. Bitterli, „Zur Geschichte des Weltbürgertum", *Schweiseriche Monatshefte*, sept. 1990, p. 786.
9. P. Ochs, *Geschichte der Stadt und Landschaft Basel*, Basel, 1882, 8, p. 6.

IV. Purtătorii luminismului

1. La capitolul *Purtătorii luminismului*, Im Hof, 1982, pp. 216-225.
2. *The Spectator*, nr. 68, 18 mai 1711.
3. 1987, p. 38.
4. H.H. Müller, *Akademie und Wirtschaft im 18. Jahrhundert*, Berlin, 1975.
5. La capitolul *Salonul*, Dierse, 1989, pp. 826-831.
6. Bödeker, 1987, pp. 93-94.
7. Braunbehrens, 1986, p. 167.
8. La capitolul *Societăţile de lectură*, O. Dann, *Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation. Ein europäischer Vergleich*, München, 1981.
9. J. Dierauer, *Die toggenburgische Moralische Gesellschaft*, St. Gallen, 1913.
10. Im Hof, 1982, pp. 134-157.
11. *The Royal Dublin Society 1731-1981*, J. Meenan/D.Clarke (coord.), Dublin, 1981.
12. R.E. Schofield, *The Lunar Society of Birmingham*, Oxford, 1963.
13. Shafer, 1958.
14. N.Chomel, de la Mare, *Dictionnaire œconomique*, 1767, p. II.
15. J. Meyer, *La Noblesse Bretonne au XVIIIe siècle*, Paris, 1966, pp. 576-585.
16. K. Guggisberg, H. Wahlen, *Kundige Aussaat, köstliche Frucht. Zweihundert Jahre Ökonomische und Gemeinnützige Gesellschaft des Kanton Bern 1759-1959*, Berna, 1958.
17. Zinzendorf, 1936, p. 203.
18. Im Hof, 1982, pp. 164-166, 249.
19. L. von Köchel, *Chronologisch-thematisches Verzeichnis sämtlicher Tonwerke Amadeus Mozarts*, Wiesbaden, 1965-1967, pp. 724-726.
20. *Die Basler Christentumsgesellschaft*, în De M. Brecht (coord.), *Pietismus und Neuzeit*, 7, Göttingen, 1982.
21. Im Hof, de Capitani, 1983.

22. *The Spectator,* pp. 882-897.
23. Pilati, 1778, II, p. 327.
24. H. von Greyerz, *Nation und Geschichte im bernischen Denken*, Berna, 1953, p. 24.

V. Utopie şi reformă

1. J. Huizinga, *Naturbild und Geschichtsbild im 18. Jahrhundert*, în Parerga, Basel, 1945, p. 160. La capitolul *Utopie şi reformă*, Im Hof, 1982, pp. 75-102.
2. Im Hof, 1982, p. 245.
3. Canonicul F. Ph. Gugger din Solothurn (Elveţia), *apud* Im Hof, de Capitani, 1983, I, p. 145.
4. I. Kant, *Was ist Aufklärung ?*, *Berlinische Monatszeitschrift*, decembrie 1783.
5. M. Vorhees, *The History of Phi Beta Kappa*, Washington, 1946.
6. S. Werefels, *Opuscula theologica, philosophica et philologica*, Basel, 1782/2-iI, p. 376.
7. Pentru cele ce urmează, Lindt, 1974, pp. 152, 146, 158.
8. G.E. Lessing, *Erziehung des menschengeschlechtes*, pp. 81-91. Lessings Werke, Rille (coord.), vol. 8, pp. 611 şi urm.
9. J. Barbeyrac (coord.), *De Juri Belli ac Paris de Grotius*, Amsterdam, 1729, Préface, p. XXXIV.
10. Pilati, 1778, I, p. 302, II, p. 37.
11. Badinter, 1979, p. 19.
12. Voltaire, *Traité de la Tolérance*, Lausanne, 1959, pp. 152-153.
13. Fénelon, 1804, Cartea a 10-a, p. 165.
14. F. Venturi, 1969, p. 809.
15. Hazard, 1935, II, pp. 66-67.
16. J. Locke, *Two treatises on government*, Art. 95, Art. 89.
17. Pilati, 1778, I, pp. 77, 82, 83.
18. Voltaire, 1957, pp. 610-611.
19. P. Hersche, *Die französischen Physiokraten - Vorläufer der Grünen oder Bahnbrecher des Agrobusiness ?*, *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrosoziologie*, 38 (1990), pp. 147-148.
20. Im Hof, 1982, p. 94.
21. Im Hof, 1982, pp. 96-102.
22. Montesquieu, 1899, p. 7.
23. J.-W. Goethe, *Maximen und Reflexionen.*
24. Im Hof, 1982, p. 102.
25. A. Staehelin, *Geschichte der Universität Basel 1632-1818*, Basel, 1957, p. 437.

26. H. Böning, *Vielfalt der literarischen Formen, Alltag und „Volk" in der Publizität von Gebrauchsliteratur der deutschen Aufklärung*, *Weimarer Beiträge*, II, 1990, pp. 1754, 1758-1759, 1759-1760, 1763.
27. Bödeker, 1988, pp. 114 şi urm.
28. Kopitzsch, *Hamburg*, p. 98.
29. Bitterli, *Welt*, p. 132.
30. *Abhandlungen und Beobachtungen der ökonomischen Gesellschaft zu Bern*, Anul 3, Berna, 1972, Vorrede, pp. XXVII-XXVIII.
31. Kopitzsch, 1980, p. 193.
32. Kopitzsch, 1980, pp. 72 şi urm.
33. Im Hof, 1982, p. 159.

VI. Marea deschidere spre lumina largă

1. La capitolul *Marea deschidere spre lumea largă*, Bitterli, 1986, pp. 130, 190, 167, 193, 177.
2. Hazard, 1935, I, pp. 17-18.
3. Lindt, 1974, p. 154.
4. Buffon, *Histoire naturelle*, 1756, vol. 6 (Introducere).
5. A. von Haller, Recenzie la „Sammlung neuer und merkwürdiger Reisen zu Wasser und zu Lande" (1750), în *Göttinger Gelehrte Anzeiger*, 1755 (nepaginat).

VII. Emancipare – eliberarea din vechi constrîngeri

1. G. Forster (1792), cit. De Vierhaus, 1987, p. 10.
2. Voltaire, „Jeannot et Colin", în Voltaire, *Romans et contes*, publicată de F. Deloffre şi J. van den Heuvel, Paris, 1979, p. 274.
3. Shafer, 1958, p. 88 şi urm.
4. Pilati, 1778, II, pp. 98-99.
5. Greive, 1980, p. 141.
6. Greive, 1980, p. 150.
7. Im Hof, 1982 p. 49.
8. G. Burnet, *Some letters containing an Account of Switzerland, Italy and some parts of Germany*, Londra, 1724, pp. 21, 51.
9. Lope, 1987, p. 48.
10. B. Schnegg, *Weiblicher Geist und Moral, Zeitschrift* (Reformatio), 1 februarie 1990, p. 72.
11. B. Schnegg, *Weiblicher Geist und Moral*, p. 74.
12. Badinter, 1979, p. 296.

VIII. Radicalizarea luminismului şi respingerea acestuia

1. van Dülmen, 1975, pp. 41, 34-35, 212.
2. Stuke, 1972, pp. 274-275.
3. Lope, 1987, p. 38.
4. Ziechmann, 1985, pp. 834-835.
5. Badinter, 1988, p. 85.
6. Im Hof, 1982/1983, pp. 116, 131.
7. Rousseau, 1969, pp. 145, 826.
8. Citat de R. Vierhaus, *Leseerfahrungen-Lebenserfahrungen, Euphorion*, 81, 1987, p. 13.
9. G. de Staël, *De l'Allemagne*, 1810-1814, pp. 48, 43.
10. Kopitzsch, 1980, p. 74.
11. van Dülmen, 1975, p. 93.
12. H. von Greyerz, *Nation und Geschichte im bernischen Denken*, Berna, 1853.
13. Lope, 1987, p. 42.

IX. Calea spre secolul al XIX-lea

1. *Völkertafel* (Steiermark), Österreichisches Museum für Völkerkunde, Viena (fără dată).
2. Rousseau, 1969, p. 828.
3. Lindt, 1974, p. 157.
4. Bitterli, 1986, p. 197.
5. Rousseau, 1969, p. 827.
6. Isaak Iselin, *apud* Im Hof, de Capitani, 1983, p. 21.
7. Pilati, 1778, II, pp. 33-331.
8. A. Lindt, *200 Jahre Christentumsgesellschaft in Basel, Basler Stadtbuch*, 1980, p. 146.
9. Montesquieu, 1899, p. 15.

Bibliografie

B. Baczko, *Rousseau, Einsamkeit und Gemeinschaft*, Viena/Frankfurt a.M., 1970.

B. Baczko, *Lumières de l'Utopie*, Paris, 1978.

E. Badinter, R. Badinter, *Condorcet (1743-1794), un intellectuel en politique*, Paris, 1979.

E. Balács ş.a. (coord.), *Beförderer der Aufklärung in Mittel- und Osteuropa*, Berlin, 1979.

I. Berlin, *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*, v. Henry Hardy, Frankfurt a.M., 1982.

U. Bitterli, *Alte Welt - neue Welt. Formen des europäisch-überseeichen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München, 1986.

H.E. Bödeker, *Aufklärung als Kommunikationsprozeß*, în: *Aufklärung*, 2, 1987.

H.E. Bödeker, *Die Religiosität der Gebildeten*, în: *Wolfenbütteler Studien*, 1988.

H. Böning, *Die Genese der Volkausfklärung und ihre Entwicklung bis 1780*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1990.

C. Borghero (coord.), *La Polemica sul lusso nel settecento francese*, Turin, 1973.

V. Braunbehrens, *Mozart in Wien*, München, 1986/2.

O. Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist*, Salzburg, 1959.

J.B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, (1920), New York, 1987.

E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932.

R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution Française*, Paris, 1990.

P. Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, 1971.

M. Crampe-Casnabet, *Condorcet, lecteur des Lumières*, Paris, 1985.

O. Dann, J. Dinwiddy (coord.), *Nationalism and the Age of the French Revolution*, Londra, 1988.

R. Darnton, *The Business of Enlightenment: a publishing history of the Encyclopédie*, 1775-1800, Cambridge, Mas./Londra, 1979.

F. Daz, *Voltaire storico*, Turin, 1958.

R. Dellsperger, *Frauenemanzipation im Pietismus*, în: *Zwischen Macht und Dienst. Beiträge zur Geschichte und Gegenwart von Frauen im kirchlichen Leben der Schweiz*, Berna, 1991.

U. Dierse, „Philosophie. Institutionelle Formen", în: *Historiches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel, 1989.

M. Duchet, *Antropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, 1971.

R. van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung, Analyse, Dokumentation*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1975.

R. van Dülmen, *Die Gesellschaft der Aufklärer. Zur bürgerlichen Emanzipation und Aufklärerischen Kultur in Deutschland*, Frankfurt a.M., 1986.

J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, 2 Bde., Paris, 1963.

J. Ehrard, *La politique de Montesquieu*, Paris, 1965.

E. Erne, *Die schweizerischen Sozietäten. Lexikalische Darstellung der Reformgesellschaften des 18. Jahrhunderts in der Schweiz*, Zürich, 1988.

J. Fabvre, *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des Lumières*, Paris, 1952.

Fénelon, *Les aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*, Toulouse, 1804.

E. François, *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse (1750-1850)*, Paris, 1986.

C. Frankel, *The Faith of Reason: The Idea of Progres in the French Enlightenment*, New York, 1948.

F. Furet (coord.), *Livre et Société dans la France du XVIII^e siècle*, 2 Bde., Paris/La Haye, 1975.

B. Gagnebin, M. Raymond (coord.), *J.-J. Rousseau. Œuvres complètes*, Bd. 4, Paris, 1969.

P. Gay, *The Enlightenment*, New York, 1967-1969; *The Rise of Modern Paganism*, 1967; Bd. 2: *The Science of Freedom*, 1969.

L. Gershoy, *From Despotism to Revolution 1763-1789*, New York/Londra, 1944.

J. Godechot, *La Contre-Révolution, doctrine et action 1789-1804*, Paris, 1967.

J.-M. Goulemot, M. Launay, *Le Siècle des Lumières*, Paris, 1968.

G.-G. Granger, *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*, Paris, 1956.

G.-G. Granger, *Condorcet mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, colloque international, coord. v. P. Cripel/Ch. Gilain, Paris, 1989.

H. Greive, *Die Juden, Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeilitlichen Europa*, Darmstadt, 1980.

A.R. Hall, *The scientific revolution 1500-1800. The formation of the modern scientific attitude*, Londra 1954.

N. Hammerstein, *Aufklärung und katholisches Reich. Untersuchungen zur Universitätsreform und Politik katholischer Territorien des Heiligen Römischen Rechs Deutscher Nation im 18. Jahrhundert*, Berlin, 1977.

N. Hampson, *The Enlightenment. An interpretation*, Bd. 4 der Pelican History of European Thought, New York, 1966.

P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, 3 Bde., Paris, 1935.

P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, 3 Bde., Paris, 1946.

P. Hoffmann, *La Femme dans la pensée des Lumières*, Paris, 1977.

U. Im Hof, *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*, München, 1982.

U. Im Hof, „Enlightenment – Lumières – Elluminismo – Aufklärung – Die Ausbreitung eines besseren Lichts im Zeitalter der Vernunft", în: M. Svilar (coord.), *„Und es ward Licht". Zur Kulturgeschichte des Lichts*, Universitatea din Berna, Kulturgeschichtliche Vorlesungen, 1982-1983, Berna, 1983.

U. Im Hof, F. de Capitani, *Die Helvetische Gesellschaft. Spätaufklärung und Vorrevolution in der Schweiz*, Frauenfeld/Stuttgart, 1983.

M.C. Jacob, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, Londra, 1981.

T. Janson, „The Age of Associations. Principles and Forms of Organization between Corporation and Mass Organization. A Comparative Nordic Survey from a Swedish Viewpoint", în: *Scand. J. History* 13.

E. Kaufmann, *Architecture in the Age of Reason. Baroque and Post-Baroque in England, Italy and France*, Cambridge, 1955.

F. Kopitzsch, „Die Hamburgische Gesellschaft zur Beförderung der Künste und nützlichen Gewerbe (Patriotische Gesellschaft von 1765) im Zeitalter der Aufklärung. Ein Überblick", în: *Wolfenbütteler Forschungen* 8, München, 1980.

F. Kopitzsch (coord.), *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*, München, 1976.

R. Laufer, *Style rococo, style des Lumières*, Paris, 1963.

A. Lindt, *Pietismus und Ökumene*, în: *Pietismus und moderne Welt*, 12, 1974.

H.J. Lope, *Das kulturelle Leben in Madrid zur Zeit Karls III. (1759-1788) im Spiegel österreichischer Gesandttenberichte*, în: *Spanisches Kulturinstitut in der Residenz 8*, München, 1987.

J. Lough, *The Contributors of Encyclopédie*, Londra, 1973.

R. Mauzi, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, 1965.

Ph. Meylan, *Jean Barbeyrac (1674-1744) et les débuts de l'enseignement du droit dans l'ancienne Académie de Lausanne. Contribution a l'histoire du droit naturel*, Lausanne, 1937.

Montesquieu, *Caractère de*, în: *Pensées et fragments inédits de Montesquieu*, Bd.1, Bordeaux, 1899.

S. Moravia, *Il tramonto dell'Illuminismo. Filosofia e politica nella societa francese 1770-1810*, Bari, 1968.
C.A. Pilati, *Voyages en différents pays de l'Europe en 1774,1775 et 1776 ou Lettres écrites de l'Allemagne, de la Suisse, de l'Italie, de Sicile et de Paris*, 2 Bde., 1778.
R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris, 1956.
R. Pomeau, *Politique de Voltaire*, Paris, 1963.
R. Pomeau, *L'Europe des lumières. Cosmopolitisme et unité européenne au XVIII^e siècle*, Paris, 1966.
J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, 1963.
H. Reinalter (coord.), *Freimaurer und Geheibünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa*, Frankfurt a.M., 1983.
D. Roche, *Le siècle des lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, 2 Bde., Paris/La Haye, 1978.
J. Roger, *Buffon : un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, 1989.
J. Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle. La génération des animaux de Descartes à l'encyclopédie*, Paris, 1963.
J.-J. Rousseau, „Émile ou de l'éducation", în : *Œuvres complètes*, Bd. 4, coord. v. B. Gagnebin/M. Raymond, Paris, 1969.
J. Rykwert, *The first moderns. The architects of the 18^th century*, Cambridge, Mass./Londra, 1980.
J. Sarrailh, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Paris, 1954.
R. Shackleton, *Montesquieu. A critical biography*, Londra, 1961.
R.J. Shafer, *The economic societies in the Spanish World (1763-1821)*, Syracuza, 1958.
The Spectator complete in one Volume, Londra,1832.
J. Starobinski, *Jean-Jaques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, 1958.
J. Starobinski, *Die Erfindung der Freiheit : 1700-1789*, Frankfurt a.M., 1988.
H. Stuke, *Aufklärung*, în : *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. I, Stuttgart, 1972.
H.R. Trevor-Roper, *Religion, Reformation und sozialer Umbruch*, Frankfurt a.M. (u.a.), 1970.
F. Venturi, *Settecento riformatore*, 5 Bde., Torino, 1969-1990.
F. Venturi, *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*, Torino, 1970.
R. Vierhaus (coord.), *Aufklärung als Prozeß*, în : *Aufklärung* 2, 1987.
R. Vierhaus (coord.), *Deutsche patriotische und gemeinnützige Gesellschaften*, în : *Wolfenbütteler Forschungen 8*, München, 1980.
Voltaire, *Le siècle de Louis XIV.*, în : R. Pomeau (coord.), *Voltaire, œuvres historiques I*, Paris, 1957.
H. Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, 1958.

B. Willey, *The Eighteenth Century Background. Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*, Londra, 1950.

J. Ziechmann (coord.), *Panorama der Fridericianischen Zeit: Friedrich der Große und seine Epoche – ein Handbuch*, Bremen, 1985.

K. von Zinzendorf, *Bericht des Grafen Karl von Zinzendorf über seine handelspolitische Studienreise durch die Schweiz 1764*, (coord.) v. O.E. Deutsch, în: *Basler zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 35, 1936.

S. Zurbuchen, *Naturrecht und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzbegriffs von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau*, Würzburg, 1991.

Tabel cronologic

Date şi opere ale luminismului

1685	Revocarea Edictului de la Nantes. Izgonirea hughenoţilor.
1688	Glorioasa revoluţie în Marea Britanie.
1689-1725	Petru cel Mare, ţar al Rusiei.
1689	Locke: *Two Treatises on Government.*
1695/97	Bayle: *Dictionnaire historique et critique.*
1701-1714	Războiul de succesiune din Spania.
1709-1712	Wolff: Scrieri în limba germană.
1713	Saint-Pierre: *Projet de paix perpétuelle.*
1719	Defoe: *Robinson Crusoe.*
1725	de Muralt: *Lettres sur les Anglais et les Français.*
1726	Swift: *Gulliver's Travels.*
1733	Pope: *Essay on Man.*
1740-1780	Maria Tereza, suverană a Austriei.
1740-1786	Frederic cel Mare, rege al Prusiei.
1742	Hume: *Essays.*
1748	Lamettrie: *L'homme machine.*
1748	Montesquieu: *Esprit des lois.*
1751-1780	Diderot şi d'Alembert: *Encyclopédie.*
1756	Voltaire: *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations.*
1756-1763	Războiul de 7 Ani
1762	Rousseau: *Le Contrat social.*
1762-1796	Ecaterina cea Mare, ţarină a Rusiei.
1763	Baccaria: *Dei delitti e delle pene.*
1769	Patentarea maşinii cu aburi a lui James Watt.
1774	Goethe: *Werthers Leiden.*
1775-1783	Războiul de Independeţă al coloniilor nord-americane.
1775	Smith: *Wealth of Nations.*
1780-1790	Iosif al II-lea, împărat german, suveran al Austriei.
1781	Kant: *Kritik der reinen Vernunft.*
1789	Începutul Revoluţiei Franceze.

Indice de nume

A

Abbt, Thomas (1738-1766) 166
Abeille, Louis Paul (1719-1807) 103-104
Abélard, Pierre 188
Addison, Joseph (1672-1719) 116
Adolf Frederic, rege al Suediei (1710-1771) 15
Aguesseau, Henri François d' (1668-1751) 123, 149
Alary, Pierre Joseph, abate 90
Albinoni, Tomaso (1671-1750) 12
Albon, conte d', prinţ d'Yvetot (1753-1789) 115
Alembert, Jean Le Ronde d' (1717-1783) 89, 124
Amalia, ducesă, v. Ana Amalia
Amat, Don Antonio 24
Ana, regină a Angliei (1665-1714) 17
Ana, ţarină a Rusiei 17
Ana Amalia, ducesă de Saxonia-Weimar (1739-1807) 24
Anson, George (1697-1762) 174
Aranda, Pedro Pablo conte de (1719-1798) 30, 34, 149
Argenson, René Louis d' (1694-1757) 30, 90, 149
Aristotel (384-322 î.Hr.) 10, 169
Atzelius, Adam 175
August, duce de Saxonia-Weimar, v. Karl August
Aveiro, duce de 197

B

Bach, Johann Sebastian (1685-1750) 12
Bancks 174
Barbeyrac, Jean (1674-1744) 134, 139, 142
Barbot 175
Basedow, Johann Bernhard (1723-1790) 159
Bayle, Pierre (1647-1706) 77, 122
Beccaria, Cesare (1738-1794) 118-119, 122, 141, 144, 205
Benedict al XIV-lea, papă (1675-1758) 38, 135
Bentham, Jeremy (1748-1832) 122
Bentzel-Sternau, baron Anselm Franz von 91
Berkeley, George (1685-1753) 8
Bernoulli, familia 152-153
Bernoulli, Jakob (1654-1705), 157
Boccaccio, Giovanni (1313-1375) 87
Boccherini, Luigi (1743-1805) 12
Bodmer, Johann Jakob (1698-1783) 118
Bolingbroke, Henry Saint-John, viconte (1678-1751) 90
Bossuet, Jacques Bénigne (1627-1704) 133, 173
Boulanger, Nicolas-Antoine (1722-1759) 176
Boulton, Matthew (1728-1809) 97
Boyle, Robert (1627-1691) 155

Braganza, casa de 15
Bräker, Ulrich (1735-1798) 93
Breidbach-Dürresheim, Emmerich Joseph von, prinţ elector de Mainz 37, 91
Breitinger, Johann Jakob (1701-1774) 118
Buffon, Georges Louis Leclerc, conte de (1707-1788) 175-176
Byron, John (1723-1786) 174

C

Caballería, D. Alvarez de 205
Calama, José Perez 99
Calas, Jean (1698-1762) 137, 205
Calvin, Jean (1509-1564) 146
Campomanes, Pedro Rodríguez conte de (1723-1802) 30, 98-99, 149, 180
Canaletto, Giovanni Antonio Canal (1697-1768) 72
Carl Alexander, marchiz de Ansbach 60
Carol I, rege al Angliei (1600-1649) 18
Carol al II-lea, rege al Angliei, (1630-1685) 116
Carol al II-lea, rege al Spaniei (1661-1700) 66,
Carol al III-lea, rege al Spaniei (1716-1788) 14, 22, 30, 98, 198
Carol al IV-lea, rege al Spaniei (1748-1819) 14, 30
Carol al V-lea, împărat (1500-1556) 140
Carol al VI-lea, împărat (1685-1740) 15
Carol al VII-lea, împărat (1697-1745) 15
Carol al XII-lea, rege al Suediei (1682-1718) 66, 75
Carol Emanuel al III de Savoia, rege al Sardiniei (1701-1773) 16
Cartesius v. Descartes
Cassini, Giovanni Domenico (1625-1712) 153
Castel, Charles Irénée v. Saint-Pierre
Cato, Marcus Porcius Censorius (234-149 î.Hr.) 102
Cella, Mattheo 23
Chardin, Jean-Baptiste (1699-1779) 12, 174
Charrière, Isabelle de (1740-1805) 89
Chodowiecki, Daniel (1726-1801) 7, 11
Choisy, François Timoléon de, abate (1644-1724) 174
Christian al IV-lea, rege al Danemarcei şi Norvegiei (1588-1648) 17, 75
Christian al VI-lea, rege al Danemarcei şi Norvegiei (1730-1746) 15
Christian al VII-lea, rege al Danemarcei şi Norvegiei (1766-1808) 15, 17
Cicero, Marcus Tullius (100-43 î.Hr.) 138
Clairon, Claire Josèphe Leris de la Trude (1723-1803) 60
Clark, William (1770-1838) 175
Clement al XIV-lea, papă (1693-1774) 135-136
Clericus, Johannes v. Le Clerc
Colbert, Jean-Baptiste (1609-1683) 30
Columb 168, 173
Columella, Iunius Moderatus (secolul I d.Hr.) 102
Condamine, Charles Marie de la (1701-1774) 175
Condillac, Étienne Bonnot de (1714-1780) 89

Condorcet, Antoine, marchiz de (1743-1794) 11, 89, 135, 187, 189, 195, 200
Cook, James (1728-1779) 171, 173, 175
Copernic, 135, 153
Corelli, Arcangelo (1653-1713) 12
Cromwell, Oliver (1599-1658) 179
Cumberland, Richard, episcop de Peterborough 129

D

Dalberg, Emmerich Joseph, duce de (1773-1833) 192
Dávila, Pedro 84
Defoe, Daniel (1660-1731) 172
Descartes, René (1596-1650) 124-126, 151, 153 183
Diderot, Denis (1713-1784) 124
Dilthey, Wilhelm (1833-1911) 85
Dohm, Christian Wilhelm (1751-1820) 121, 184
Drebbelius, Cornelius (1572-1634) 154
Du Barry, Marie Jeanne (1743-1793) 17

E

Ecaterina I, ţarină a Rusiei 17, 189
Ecaterina a II-a, cea Mare, ţarină a Rusiei 10, 16-17, 76
Egede, Hans (1686-1758) 175
Elisabeta I, regină a Angliei (1558-1603) 189
Elisabeta, ţarină a Rusiei (1741-1762) 17
Elisabeth von Braunschweig, soţia lui Frederic Wilhelm al II-lea al Prusiei 24
Emmerich, Joseph v. Breidbach--Dürresheim
Engel, Samuel (1702-1784) 105
Enseñada, Marques de la (1702-1781) 149
Epictet (cca 50-138 d.Hr.) 167
Epicur (341-271 î.Hr.) 88
Erasmus din Rotterdam (1466/1469-1536) 79, 134, 164
Erthal, Friedrich Karl von, prinţ elector de Mainz (1774-1802) 91
Esquilache (Squilace), conte (?-1785) 198
Eugen, principe de Savoia (1663-1736) 66
Euler, Leonhard (1707-1783) 84

F

Farnesse, Elisabeta soţia lui Filip al V-lea al Spaniei (1692-1766) 17
Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1651-1715) 36, 134, 139, 142, 221
Ferdinand al IV-lea, rege în Napoli (1751-1825) 14, 17
Ferdinand al VI-lea, rege al Spaniei (1713-1759) 14, 17
Ferguson, Adam (1723-1816) 11, 176
Filip al IV-lea, rege al Spaniei (1605-1665) 17
Filip al V-lea, rege al Spaniei (1683-1746) 14, 17
Firmian 149
Fontane, Theodor (1819-1898) 28
Fontenelle, Bernhard Le Bovier de (1657-1757) 88
Fragonard, Jean Honoré (1732-1806) 13
Franz I, Stephan, împărat (1708-1765) 15, 67
Frederic al II-lea, rege al Prusiei (1740-1786) 16, 20, 66, 74, 76, 84, 111, 130, 136, 140-141, 184, 191, 196, 203, 207

Frederic al IV-lea, rege al Danemarcei (1671-1730) 15
Frederic I, rege al Suediei (1676-1751) 15
Frederic Wilhelm I, rege al Prusiei (1688-1740) 29, 84, 203
Frederic Wilhelm al II-lea, rege al Prusiei (1786-1797) 24, 84, 130, 203, 207
Fürstenberg, Franz Friedrich Wilhelm von (1728-1810) 37

G

Gainsborough, Thomas (1727-1788) 12
Galilei, Galileo (1564-1642) 135, 153
Galsworthy, John (1867-1933) 23
George I, rege al Angliei (1660-1727) 21, 24
George al III-lea, rege al Angliei (1738-1820) 16-18
George al IV-lea, rege al Angliei (1762-1830) 17
Gessner, Salomon (1730-1788) 79
Giezendanner, Andreas (1733-1797) 92
Gluck, Willibald von (1714-1787) 12
Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832) 19, 24, 60, 63-64, 74, 82, 154, 162,
Goguet, Antoine-Yves (1716-1758) 176
Goldsmith, Oliver (1728-1774) 42
Gottsched, Johann Christoph (1700-1766) 186
Goya, Francisco José de (1746-1828) 14, 70
Gracián, Baltasar (1601-1658) 124
Graff, Anton (1736-1813) 12
Grange, de la, familia 77
Grégoire, abate 184
Grimaldi, marchiz 83
Grotius, Hugo (1583-1645) 79, 138-139
Guardi, Francesco (1712-1793) 72
Guericke, Otto von (1606-1686) 154-155
Gustav al II-lea, Adolf, rege al Suediei (1594-1632) 75
Gustav al III-lea, rege al Suediei (1746-1792) 16, 18, 75
Guyenet-D'Ivernois, Isabelle (1735-1797) 89
Guyer, Jakob (1716-1785) 161

H

Haller, Albrecht von (1708-1777) 12, 79, 107-108, 177, 222
Hamilton, familia 77
Händel, Georg Friedrich (1685-1759) 12, 21
Harvey, William (1578-1657) 152
Haydn, Joseph (1732-1657) 12, 60
Hazard, Paul (1878-1944) 122
Heimpel, Hermann (1901-1988) 43, 47, 51
Heine, Heinrich (1797-1856) 27, 185
Helvétius, Claude Adrien (1715-1777) 88, 118
Herder, Johann Gottlieb (1744-1803) 9, 11, 211
Herodot (cca 490-cca 425 î.Hr.) 5, 173
Herz, Henriette (1764-1847) 89, 184
Hippel, Theodor Gottlieb (1741-1796) 187
Hirzel, Johann Kaspar (1725-1803) 161
Hobbes, Thomas (1588-1671) 140

Hohberg, Wolf Hermhard von (1612-1688) 26, 56
Holbach, baron (1723-1789) 125, 195
Home, Henry, Lord (1696-1782) 11
Horrebow, Nikolaus (1712-1760) 175
Huizinga, Jan (1872-1945) 122
Humboldt, Wilhelm von (1767-1835) 126, 175
Hume, David (1711-1776) 123
Hutcheson, Francis (1694-1746) 122
Huygens, Christian (1629-1695) 154

I

Iffland, August Wilhelm (1759-1814) 183
Ioan, Evanghelistul 108-109
Ioan al V-lea, rege al Portugaliei (1689-1750) 15
Ioana d'Arc (1412-1431) 195
Iosif I, rege al Portugaliei (1714-1777) 15, 197
Iosif al II-lea, împărat (1741-1790) 16, 33-35, 74, 184, 198-199, 204
Irminger, Hans Jakob (1742-1799) 50
Iselin, Isaak (1728-1782) 11, 120, 122, 176,

J

Jean Paul (Richter, Johann Paul Friedrich) (1763-1825) 59
José de Carvalho e Mello v. Pombal
Josif I, rege al Portugaliei (1714-1777) 15, 197

K

Kant, Immanuel (1724-1804) 11, 80, 126
Karl August, duce de Saxonia-Weimar (1757-1828) 24, 192
Karl Eugen, duce de Würtemberg (1728-1793) 21, 29, 158
Karl Theodor, principe elector de Palatinat şi de Bayern (1724-1799) 21
Karoline, contesă de Hessa 23
Karoline Matilde, soţia lui Christian al IV-lea al Danemarcei (1751-1775) 17, 206
Kaunitz, Wenzel Anton, conte de (1724-1794) 107, 149
Klopstock, Friedrich Gottlieb (1724-1803) 201
Knigge, Adolf Freiherr von (1752-1796) 192
Königsmark, Philipp Christoph, conte de (1665-1694) 24
Kraft, Jens 176
Kulmus, Luise (1713-1762) 186

L

La Rochefoucauld, François, duce de (1630-1680) 88
Lahontan, baron de 170, 174
Lambertinenghi, Luigi 118
Lamettrie, Julian Offray de (1709-1751) 195
Las Casas, Bartholomé de (1474-1566) 169-170
Latour, Quentin de (1704-1788) 12
Lavater, Johann Kaspar (1741-1801) 166, 216
Lawrence, Sir Thomas (1769-1830) 12
Le Clerc, Jean-Pierre (Clericus) (1657-1736) 130
Le Trosne, Guillaume François (1728-1780) 120
Leade, Jane (1624-1704) 114

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716) 23, 84, 122, 124, 126, 133, 152, 174, 203
Lenclos, Ninon de (1620-1705) 88
Leopold al II-lea, împărat (1747-1792) 67, 71
Lespinasse, Julie de (1732-1776) 89
Lessing, Gotthold Ephraim (1729-1781) 11, 74, 85, 132-133, 183
Lichtenberg, Georg Christoph (1742-1799) 123, 201
Linné, Carl von (1707-1778) 175
Locke, John (1632-1704) 116, 124, 129, 139, 143, 157, 170, 201
Longo, Alfonso 118
Ludovic al XIV-lea, rege al Franţei (1638-1715) 9, 14, 16, 28, 32, 36, 66, 72, 80, 88, 134, 142, 146, 154, 158
Ludovic al XV-lea, rege al Franţei (1710-1774) 14, 17, 20, 22, 73, 155
Ludovic al XVI-lea, rege al Franţei (1754-1793) 14, 18, 89, 206

M

Mably, Gabriel Bonnot de, abate (1709-1785) 11, 35, 88, 144
Machiavelli, Niccolò (1469-1527) 140
Macpherson, James (1736-1796) 212
Malagrida 197
Maria I, regină a Portugaliei (1734-1816) 15, 17
Maria Antoaneta, soţia lui Ludovic al XIV-lea, rege al Franţei (1755-1793) 37
Maria Carolina, soţia lui Ferdinand al IV-lea de Napoli (1752-1814) 17
Maria Tereza, împărăteasă (1717-1780) 15-17, 34, 67, 75, 111, 184, 189, 198
Marlborough, duce de (1650-1722) 66, 72
Marmontel, Jean François (1723-1799) 89
Massillon, Jean Baptiste (1663-1742) 9
Maupertuis, Pierre Louis Moreau de (1698-1759) 84
Mazarin, ducesă de 88
Medden, Samuel 95
Mendelssohn, Moses (1729-1786) 183-184
Mérimée, Prosper (1803-1870) 24
Meyer Knonau, Ludwig (1769-1841) 50
Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti, conte de (1749-1791) 184
Molière, Jean-Baptiste Poquelin (1622-1673) 187
Montaigne, Michel Eyquem de (1533-1592) 88
Montaudoin 103
Montealegre 187
Montesquieu (1689-1755) 11, 30, 88, 125, 144, 152, 213, 216
Montgelas, Maximilian, Graf von (1759-1838) 192
Moser, Johan Jakob von (1701-1785) 29, 48, 179
Mozart, Wolfgang Amadeus (1756-1791) 12, 89, 112
Münchhausen, Gerlach Adolf von (1688-1770) 149
Muralt, Beat von (1665-1749) 78
Muratori, Ludovico Antonio 124

N

Napoleon I, Bonaparte (1769-1821) 38, 67, 69, 71, 192, 215
Necker-Curchod, Suzanne (1739-1794) 89
Newton, Sir Issac (1643-1717) 10, 72, 124, 152
Noailles, Louis Antoine (1651-1729) 133
Nollet, Jean Antoine, abate (1700-1770) 35
Nordenflycht, Hedvig Charlotta (1718-1763) 187
Novalis, eig. Georg Philipp Friedrich, baron de Hardenberg (1772-1801) 200

O

Oberlin, Jean Frédéric (1740-1826) 63
Olavide, Pablo (1725-1803) 203
Omersson, Jean d' (n. 1925) 28

P

Paoli, Giacinto (1699-1768) 72
Paoli, Pasquale (1725-1807) 72
Park, Mungo (1771-1806) 175
Pascal, Blaise (1623-1662) 124, 154
Passionei, Domenico (1682-1761) 36
Pedro al III-lea, rege al Portugaliei (1717-1786) 70, 197
Péguy, Charles (1873-1914) 35
Penn, William (1644-1718) 165, 169
Perricholi, Camila 24, 60
Pestalozzi, Johann Heinrich (1746-1827) 157, 159, 181, 192
Peter Leopold, mare duce al Toscanei v. Leopold al II-lea
Petre, Lord Robert Edward 110
Petru al III-lea, împărat al Rusiei (1728-1762) 16, 18
Petru cel Mare, ţar (1682-1725) 17, 76
Petru al II-lea, Alexievici, împărat al Rusiei 154
Pilati, Carlantino (1733-1802) 10, 68, 120, 135, 182, 213-214
Pius al VI-lea, papă (1717-1772) 38
Pius al VII-lea, papă (1742-1823) 38, 214
Planta, Martin (1727-1772) 159
Platon (427-348/34 î.Hr.) 82, 201
Pombal, marchiz de (1699-1782) 10, 34, 70, 136, 197-198
Pompadour, marchiză de (1721-1764) 17, 20, 22, 24, 124
Pope, Alexander (1680-1744) 8, 90
Poulin de la Barre, François (1647-1723) 185-186
Prior, Thoma 95
Pufendorf, Samuel von (1632-1694) 139

Q

Quesnay, François de (1694-1774) 147

R

Rameau, Jean-Philippe (1683-1764) 12
Riem, Andreas 194
Rinaldini, Tommaso 61
Roche, Daniel 86
Rochow, Friedrich Eberhard von (1734-1805) 159
Rodt-Bussmannshausen, Franz Konrad von, cardinal 36
Rodt-Bussmannshausen, Louis René von, cardinal

Rosenberg-Orsini 71, 149
Rousseau, Jean Jacques (1712-1778) 10, 79, 89, 118, 120, 123, 157, 171, 174, 188, 191-192, 201, 203, 210

S

Sablé, Madelaine de Souvré 88
Saint-Evremond, Charles (1614-1703) 88
Saint-Pierre, Charles Irénée Castel, abate de (1658-1743) 80, 90, 139
Salfeld, Johann Cristoph 121
Salis, Ulysses von (1720-1800) 159
Sartorius 92
Scheuchzer, Johann Jakob (1672-1733) 150-155
Schikaneder, Emmanuel (1751-1812) 112
Schiller, Friedrich von (1759-1805) 29, 77, 79
Schubart, Daniel (1739-1791) 21, 179
Schurz, Carl (1829-1906) 54
Seume, Johann Gottfried (1763-1810) 59
Sévigné, Marie, marchiză de (1626-1696) 88, 186
Shaftesbury, Anthony (1671-1713) 123, 139, 170, 201
Shakespeare, William 93
Simon, Richard (1638-1712) 130
Sinner, Johann Rudolf (1730-1787 107
Small, William 97
Smith, Adam (1723-1790) 148
Socrate (470-399 î.Hr.) 87, 167
Sophia Dorothea, soţia lui George I al Angliei 24
Sophie Caroline Marie, marchiză de Brandenburg-Bayreuth (1757-1817) 23
Sophie Charlotte, soţia regelui Frederic I al Prusiei 84
Sophie de Anhalt-Zerbst, v. Ecaterina a II-a
Spalding, Johann Joachim (1714-1804) 163
Spinoza, Baruch (1632-1677) 183
Staël-Necker, Germaine de (1766-1817) 89, 201
Stamitz, Johann 12
Stanislaw II August, rege al Poloniei 16
Stapfer, Albrecht (1766-1840) 121
Steeb, Johann Gottlieb (1742-1799) 176
Steele, Richard (1672-1729) 116
Strabon (58 î.Hr.-21/25 d.Hr.) 173
Struensee, Johann Friedrich (1737-1772) 67, 149, 206
Swift, Jonathan 18, 90, 123, 129, 133, 164, 216

T

Telemann, Georg Philipp (1681-1767) 12
Tell, Wilhelm 79, 195
Tencin, Claudine Alexandrine Guérinde (1682-1794) 88
Tersteegen, Gerhard (1697-1769) 133
Thomasius, Christian (1655-1728) 87, 124, 139, 202
Thun, Maria Wilhelmine, contesă de 89
Thunberg, Karl Peter (1743-1828) 175
Tissot, Auguste (1728-1797) 161
Toland, John (1670-1722) 184

Toricelli, Evangeliste (1606-1647) 154
Tscharner, Nikolaus Emanuel (1727-1794) 108
Tschiffeli, Johann Rudolf (1716-1780) 105, 107
Tschirnhausen, Ehrenfried Walter von (1651-1708) 154
Túpac Amaru 169
Turgot, Anne Robert Jacques (1727-1781) 8, 89, 125, 148-149, 206

U

Ulrike Eleonora, regină a Suediei (1688-1741) 15

V

Varnhagen, Rahel (1771-1833) 184
Venturi, Franco (n. 1914) 120
Verri, Pietro (1728-1797) 118
Vico, Giambattista (1668-1744) 124
Victor Amadeus III de Savoia, rege al Suediei (1726-1796) 16
Viedma, Don Francisco de 99, 100
Vierhaus, Rudolf (n. 1922) 65
Villava, Victorian de 120
Villegas, Mariquita v. Perricholi
Vivaldi, Antonio (1678-1741) 12, 72
Voltaire, Françios Marie Arouet (1694-1778) 11, 32, 73, 78, 123, 125, 127, 135, 137, 145-146, 155, 157, 164, 168, 170-171, 174, 178, 195, 202-203, 205, 216
Voss, Johann Heinrich (1751-1826) 42
Vulpius, Christian August (1762-1827) 61

W

Wagner, Fritz (n. 1908) 28
Waser, Heinrich (1742-1780) 206
Watteau, Antoine (1684-1721) 12
Weber, Max (1864-1920) 146
Weishaupt, Adam (1748-1830) 192
Wesley, John (1703-1791) 132
Wieland, Christoph Martin (1733-1813) 9, 11
Wilder, Thornton (1897-1975) 24
William al III-lea, rege al Angliei, Scoţiei şi Irlandei (1650-1702) 33
Willisius 152
Withing, William 98
Wolff, Christian (1679-1754) 120, 124, 139, 202, 203
Wojtowicz, Jerzy 42
Wöllner, Johann Christoph (1732-1800) 207

Y

Young, Edward (1683-1765) 201-202

Z

Zinzendorf, Karl, conte de (1739-1813) 43-44, 51, 107
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von (1700-1760) 132-133, 210
Zwingli, Ulrich (1484-1531) 146, 194

Cuprins

Cuvînt înainte (*Jacques Le Goff*) 5

I. Epoca 7
1. Luminism şi lumină nouă 7
2. Secolul al XVIII-lea ca fundal al luminismului 11

II. Societatea în schimbare 14
1. Lumea monarhilor 14
Regii 14
Curtea princiară 19
2. Nobilimea 25
Vechea nobilime de la ţară 25
Noua nobilime administrativă 28
3. Preoţimea 31
Clerul catolic 33
Clerul protestant 38
4. Burghezia 42
Burghezii în republică şi monarhie 42
Negustorimea 46
Meşteşugărimea 49
5. Ţărănimea 52
6. Poporul 57
Pătura de jos şi grupurile marginale 57
Muncitorimea 63

III. Europa şi statele sale 66
1. Desfăşurarea evenimentelor 66
2. Monarhiile îmbătrînite şi republicile 68
3. Cosmopolitismul suprastatal 77

IV. Purtătorii luminismului 81
1. Mişcarea societăţilor 81
2. Academia 82
3. Salonul 87
4. Societăţile de lectură 90
5. Societăţile economice de folos obştesc 95
6. Societăţile economico-agricole 100
7. Francmasonii 108
8. Societăţile în mişcarea luministă 113
9. Reviste şi cărţi 116

V. Utopie şi reformă 120
1. „Ameliorare şi visuri" 120
2. Filosofia şi filosofii epocii filosofice 122
3. Creştinism raţional 128
Protestantism şi luminism 128
Luminism catolic 133
4. Dreptul natural, calea spre drepturile omului 138
5. Politică şi guvernare 141
6. Economie, ethos al muncii, libertate economică 145
7. Ştiinţele naturii – medicină – tehnică 149
8. Educaţie – şcoală – luminarea poporului 156
9. Virtute şi patriotism 162

VI. Marea deschidere spre lumea largă 168

VII. Emanciparea – eliberarea din vechi constrîngeri 178
1. Emanciparea politico-socială 178
2. Emanciparea evreilor 181
3. Dezbaterea despre rolul sexelor: drumul spre emanciparea femeii 185

VIII. Radicalizarea luminismului şi respingerea acestuia 191
1. Luminism radical 191
2. Luminism decretat 196

3. Romantismul timpuriu ca mişcare antiluministă 200
4. Reacţia tradiţionalist-guvernamentală 202

IX. Calea spre secolul al XIX-lea 209
1. Naţionalism în loc de cosmopolitism? 209
2. De la luminism la revoluţii 213

Anexa 217
Note 219
Bibliografie 225
Tabel cronologic 231
Indice de nume 233

Secolul al XVIII-lea este o epocă deseori contradictorie, în care luminismul trebuie să ţină cont de tradiţiile moştenite ale puterii laice şi spirituale, la fel cum umanismul a trebuit să ţină cont de Biserica omniprezentă şi de reprezentările ei religioase, iar liberalismul, de puternica răbufnire a forţelor militarist-naţionaliste. Luminismul este o reacţie faţă de baroc, dogmă, contrareformă; dar, în acelaşi timp, el marchează secolul ca o stare de spirit – pînă şi principii, oricît de despotici, preferă să apară mai curînd ca „învăţători" decît ca „tirani".

„Rămîi impresionat şi astăzi de suma de inteligenţă ce apare pe neaşteptate în acest veac, fără de care umanitatea ar fi putut vegeta mai departe netulburată, în letargie şi – s-o spunem deschis – în prostie."

Ulrich Im Hof

Europa se construieşte. Iată o mare speranţă, care se va înfăptui numai dacă se va ţine seama de istorie: o Europă fără istorie ar fi orfană şi nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mîine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate şi nou în progres.

Construcţia Europei *urmăreşte să arunce lumină asupra istoriei Europei, fără a disimula dificultăţile moştenite din trecut. În tendinţa lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări şi contradicţii interne. Această colecţie nu le va ascunde; angajarea în mişcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaştere a trecutului şi, de asemenea, în perspectiva viitorului. Lucrările pe care le propunem aparţin celor mai buni istorici din zilele noastre.*

Jacques Le Goff
coordonatorul colecţiei

În pregătire :

- Aaron Gurjewitsch – *Individul în Evul Mediu european*
- Joseph Fontana – *Europa în faţa oglinzii*
- Paolo Rossi – *Naşterea ştiinţei moderne în Europa*

ISBN 973-681-233-2
9 789736 812330
www.polirom.ro

CONSTRUCŢIA EUROPEI

POLIROM

Pe coperta: Louis-Michel van Loo, *Portretul lui Denis Diderot* (detaliu), 1767